

اشاعت نمبر: ۱۳۵

# القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدريبات الافتاء جامعہ جمہور سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

مرتب

مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلم تدريبات الافتاء جامعہ جمہور

حسب ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم  
بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمہور

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمہور، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۴۵

# القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدريـب الافتاء جامعہ جمبوسر سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

مرتب

مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلم تدريـب الافتاء جامعہ جمبوسر

حسب ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرنگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

- ◆ كتاب کا نام: القول المختار فى مسائل القدورى والاختيار
- ◆ مرتب: مفتى بہاء الدین دہلوی، متعلم تدریب الافاء، جامعہ جمبوسر
- ◆ حسب ایما وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم (بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)
- ◆ زیرنگرائی: مفتی فرید احمد کاوی
- ◆ سن اشاعت: جمادی الاولیٰ ۱۴۳۹ھ مطابق فروری، ۲۰۱۸
- ◆ اشاعت نمبر: ۱۴۵
- ◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR  
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.

GUJARAT. INDIA. 392150

TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

## فہرست مضامین

|    |   |  |
|----|---|--|
| ۲۱ | افتتاحیہ  |  |
| ۲۳ | تقریظ   |  |
| ۲۵ | تمہید   |  |
| ۲۷ | مقدمہ   |  |
| ۲۷ | فقہ حنفی کے معتبر و غیر معتبر مآخذ و مصادر اور اقوال و روایات میں فرق و تمیز کے ضوابط و قواعد |  |
| ۲۸ | فصل اول: مذہب حنفی کی غیر معتمد کتب   |  |
| ۳۷ | فصل ثانی: مذہب حنفی میں کتب معتمدہ کے ضوابط   |  |
| ۳۸ | فصل ثالث: فقہ حنفی میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط   |  |
| ۳۹ | [1] باعتبار قائل کے قول راجح کو مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔                                   |  |
| ۴۵ | [2] باعتبار مآخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔                                  |  |
| ۴۷ | [3] باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔                                  |  |
| ۴۸ | [4] دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔                        |  |
| ۴۹ | [5] بعض مواقع میں قول مرجوح کو اختیار کرنے کے ضوابط   |  |
| ۵۰ | [6] مشائخ حنفیہ کی ترجیحات کے مابین دفع تعارض کے ضوابط  |  |
| ۵۳ | کتاب الطہارۃ  |  |
| ۵۳ | کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو   |  |
| ۵۴ | کنویں میں مرے پڑے جانور کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو  |  |

|    |   |  |
|----|---|--|
| ۵۵ | کن چیزوں سے تیمم درست ہے؟                                       |  |
| ۵۶ | سامان سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا                              |  |
| ۵۷ | موزے پر مسح   |  |
| ۵۷ | حیض کی اقل مدت  |  |
| ۵۸ | توأمين کی ولادت میں نفاس کی ابتداء                              |  |
| ۵۹ | نجاست سے پاکی کا بیان   |  |
| ۶۰ | مأکول اللحم کی لید اور پیشاب کا حکم                             |  |
| ۶۱ | موزے پر سے نجاست پاک کرنے کا طریقہ                              |  |
| ۶۲ | غیر مأکول اللحم پر ندے کی بیٹ                                   |  |
| ۶۳ | نجاست غلیظہ و خفیفہ کی تعریف میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف |  |
| ۶۶ | خفیفہ کے یہاں نجاست کے خفیفہ اور غلیظہ ہونے کا ایک اور معیار    |  |
| ۶۷ | <b>کتاب الصلوة</b>  |  |
| ۶۷ | <b>اوقات صلوة کا بیان</b>                                       |  |
| ۶۷ | ظہر کا وقت  |  |
| ۶۹ | عصر کا وقت  |  |
| ۶۹ | مغرب کا وقت   |  |
| ۷۱ | عشاء کا وقت   |  |
| ۷۱ | وتر کا وقت  |  |
| ۷۲ | <b>باب الاذان</b>   |  |
| ۷۲ | مسئلہ تنویب   |  |

|    |                                       |  |
|----|---------------------------------------|--|
| ۷۵ | مغرب کی اذان واقامت کے درمیان فصل     |  |
| ۷۶ | وقت سے قبل اذان                       |  |
| ۷۷ | تکبیر تحریمہ کے الفاظ                 |  |
| ۸۱ | تعدیل ارکان                           |  |
| ۸۴ | <b>باب الوتر</b>                      |  |
| ۸۴ | وتر کا حکم                            |  |
| ۸۵ | <b>مقدار قراءت کا بیان</b>            |  |
| ۸۵ | نماز میں قراءت کی مقدار               |  |
| ۸۷ | پہلی رکعت کو طویل کرنے نہ کرنے کا حکم |  |
| ۸۸ | <b>نماز باجماعت اور امامت کا بیان</b> |  |
| ۸۸ | عورتوں کا مسجد میں آنا                |  |
| ۹۰ | امی کے پیچھے قاری کی اقتداء           |  |
| ۹۱ | اقتداء المتوضی خلف المتیمم            |  |
| ۹۲ | اقتداء القائم بالقاعد                 |  |
| ۹۳ | دوران قراءت حصر واقع ہو جائے          |  |
| ۹۵ | نجر میں شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء |  |
| ۹۶ | <b>مفسدات و مکروہات صلوٰۃ کا بیان</b> |  |
| ۹۶ | مصحف میں دیکھ کر قراءت پڑھنا۔         |  |
| ۹۸ | <b>مسائل اثنا عشریہ</b>               |  |
| ۹۸ | حدث فی الصلوٰۃ                        |  |

|     |  |  |
|-----|--|--|
| ۱۰۰ | مسائل ترتیب  |  |
| ۱۰۲ | <b>باب النوافل</b>                                   |  |
| ۱۰۲ | رات اور دن کی نوافل                                  |  |
| ۱۰۴ | نفل کی قضاء  |  |
| ۱۰۵ | نفل میں بیٹھ جانا                                    |  |
| ۱۰۶ | <b>سجدہ سہو کا بیان</b>                              |  |
| ۱۰۶ | بطلان وصفِ صلوٰۃ، اصل صلوٰۃ کے بطلان کو مستلزم نہیں۔ |  |
| ۱۰۷ | <b>مریض کی نماز کا بیان</b>                          |  |
| ۱۰۷ | دوران نماز قیام پر قدرت                              |  |
| ۱۰۸ | کشتی میں نماز  |  |
| ۱۰۸ | <b>سجدہ تلاوت کا بیان</b>                            |  |
| ۱۰۸ | امام آیت سجدہ تلاوت کرے تو                           |  |
| ۱۱۰ | <b>جمعہ کی نماز کا بیان</b>                          |  |
| ۱۱۰ | جمعہ کے خطبے   |  |
| ۱۱۱ | جماعت جمعہ کا عدد                                    |  |
| ۱۱۳ | جمعہ ملنے پر ظہر کا بطلان                            |  |
| ۱۱۵ | نماز جمعہ کے قاعدے میں اقتداء                        |  |
| ۱۱۶ | صلوٰۃ وکلام کی ممانعت                                |  |
| ۱۱۷ | <b>عیدین کا بیان</b>                                 |  |
| ۱۱۷ | یوم الفطر میں تکبیر کی مشروعیت                       |  |

|     |                                      |  |
|-----|--------------------------------------|--|
| ١١٨ | تکبیرات تشریق کے ایام                |  |
| ١١٩ | سورج گرہن کی نماز                    |  |
| ١١٩ | کسوف میں قراءت جہر یا سرا            |  |
| ١٢٠ | استسقاء کا بیان                      |  |
| ١٢٠ | استسقاء میں نماز ہے یا نہیں          |  |
| ١٢٢ | صلوة الخوف                           |  |
| ١٢٢ | صلوة الخوف کی مشروعیت                |  |
| ١٢٣ | شہید کے احکام                        |  |
| ١٢٣ | شہید حالت جنابت میں ہو تو غسل کا حکم |  |
| ١٢٥ | کتاب الزکوۃ                          |  |
| ١٢٥ | بعض نصاب صدقہ کرنے سے زکوۃ کا سقوط   |  |
| ١٢٦ | گائے کی زکوۃ                         |  |
| ١٢٨ | بکری کی زکوۃ                         |  |
| ١٣٠ | گھوڑوں کی زکوۃ                       |  |
| ١٣٣ | اونٹ، بکری اور گائے کے بچوں میں زکوۃ |  |
| ١٣٥ | عفو میں زکوۃ ہے یا نہیں؟             |  |
| ١٣٤ | چاندی کی زکوۃ                        |  |
| ١٣٩ | ملحوظ                                |  |
| ١٤٠ | سونے کی زکوۃ                         |  |
| ١٤٠ | سامان تجارت کی زکوۃ کا بیان          |  |

|     |  |  |
|-----|--|--|
| ۱۴۱ | سونہ چاندی اور سامان میں ضم کا طریقہ         |  |
| ۱۴۴ | غلہ اور پھلوں کی زکوٰۃ کا بیان               |  |
| ۱۴۷ | شہد میں زکوٰۃ کا بیان                        |  |
| ۱۴۸ | زکوٰۃ کے مصارف کا بیان                       |  |
| ۱۵۰ | ذمی کو زکوٰۃ دینا                            |  |
| ۱۵۱ | عورت کا اپنے شوہر کو زکوٰۃ دینا              |  |
| ۱۵۲ | حربی کو کونسے صدقات دے سکتے ہیں ؟            |  |
| ۱۵۳ | غیر مصرف میں زکوٰۃ دے دی تو اعادہ کا حکم     |  |
| ۱۵۸ | صاع کی مقدار                                 |  |
| ۱۵۸ | <b>کتاب الصوم</b>                            |  |
| ۱۵۸ | مریض اور مسافر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے |  |
| ۱۶۱ | رمضان کے چاند کی گواہی                       |  |
| ۱۶۲ | پیٹ یا دماغ کے زخم کی دوا سے افطار           |  |
| ۱۶۴ | احلیل میں دوا ڈالنے سے افطار                 |  |
| ۱۶۴ | منہ بھرتے سے افطار                           |  |
| ۱۶۶ | <b>اعتکاف کا بیان</b>                        |  |
| ۱۶۶ | نفل اعتکاف کی مقدار                          |  |
| ۱۶۷ | خروج من المسجد اور فساد اعتکاف               |  |
| ۱۶۹ | <b>کتاب الحج</b>                             |  |
| ۱۶۹ | میقات سے بغیر احرام کے گزرنے کا حکم          |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۱۷۰ | احرام باندھے وقت خوشبو لگانا                        |  |
| ۱۷۲ | جمع بین الصلواتین کب جائز ہے اور کب نہیں؟           |  |
| ۱۷۴ | مغرب مزدلفہ کے راستے میں پڑھنا۔                     |  |
| ۱۷۶ | طواف زیارت مؤخر کرنا                                |  |
| ۱۷۸ | تیرہویں ذی الحجہ کی رمی کا وقت                      |  |
| ۱۷۹ | اشعار کرنا کیسا ہے؟                                 |  |
| ۱۸۲ | متمتع کا المام صحیح اور المام فاسد                  |  |
| ۱۸۳ | <b>جنايات کا بيان</b>                               |  |
| ۱۸۳ | گچھنے کے لیے بال مونڈنا                             |  |
| ۱۸۳ | ناخن کاٹنے سے دم یا صدقہ                            |  |
| ۱۸۵ | شکار کی جزاء  |  |
| ۱۸۹ | احصار کے احکام                                      |  |
| ۱۹۱ | غیر کی طرف سے حج                                    |  |
| ۱۹۲ | حج کی وصیت  |  |
| ۱۹۷ | <b>كتاب البيوع</b>                                  |  |
| ۱۹۷ | اناج کے ڈھیر کی بیع                                 |  |
| ۱۹۹ | معدودی متفاوت اشیاء اور کپڑے کے تھان کی بیع         |  |
| ۲۰۱ | پھل کی بیع درخت پر                                  |  |
| ۲۰۲ | قرض میں درہم استعمال ہونے کے بعد علم ہو کہ زیوف تھے |  |
| ۲۰۴ | <b>خيار شرط کا بيان</b>                             |  |

|     |  |  |
|-----|--|--|
| ۲۰۴ | مدت خیار                               |  |
| ۲۰۴ | تین دن سے زیادہ کا خیار                |  |
| ۲۰۵ | خیار شرط کی صورت میں بیع کی ملکیت      |  |
| ۲۰۷ | <b>خیار عیب</b>                        |  |
| ۲۰۷ | بیع ہلاک ہونے کے بعد عیب کا علم        |  |
| ۲۱۰ | <b>بیع باطل اور فاسد کا بیان</b>       |  |
| ۲۱۰ | بیع باطل میں بیع پر مشتری کی ملکیت     |  |
| ۲۱۲ | شہد کی مکھی کی بیع                     |  |
| ۲۱۴ | <b>اقالہ کا بیان</b>                   |  |
| ۲۱۴ | اقالہ فسخ ہے یا بیع جدید               |  |
| ۲۱۵ | <b>باب المراجعة التولية</b>            |  |
| ۲۱۵ | مراجعة یا تولیہ میں خیانت              |  |
| ۲۱۷ | <b>بیع العقار</b>                      |  |
| ۲۱۷ | بیع العقار قبل القبض                   |  |
| ۲۱۹ | <b>باب الربا</b>                       |  |
| ۲۱۹ | گوشت کے عوض جانور کی بیع               |  |
| ۲۲۰ | تراور خشک کھجور، انگور اور کشمش کی بیع |  |
| ۲۲۲ | آٹے کو ستو کے عوض بیچنا                |  |
| ۲۲۳ | <b>باب السلم</b>                       |  |
| ۲۲۳ | بیع سلم کی صحت کی شرائط                |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۲۲۵ | گوشت میں بیع سلم                              |  |
| ۲۲۷ | تعامل اور استصناع                             |  |
| ۲۳۰ | کتاب الصرف                                    |  |
| ۲۳۰ | کرنسی کا چلن بند ہونے کی صورت میں بیع کا حکم  |  |
| ۲۳۱ | ایک درہم کے عوض فلوس اور درہم کی خرید         |  |
| ۲۳۲ | کتاب الرهن                                    |  |
| ۲۳۲ | رہن اور قرض میں زیادتی                        |  |
| ۲۳۴ | کتاب الحجر                                    |  |
| ۲۳۴ | حجر بہ سبب سفاہت                              |  |
| ۲۳۸ | دین میں مدیون کا مال فروخت کرنا               |  |
| ۲۴۰ | بلوغ کی علامات                                |  |
| ۲۴۲ | مدیون پر حجر                                  |  |
| ۲۴۳ | کتاب الإقرار                                  |  |
| ۲۴۳ | ظرف اور مظروف کے ضمان کا قاعدہ                |  |
| ۲۴۶ | ’ایک سے دس تک‘ کے اقرار کا مطلب               |  |
| ۲۴۸ | اقرار میں ’کثیر دراہم‘ کا مطلب                |  |
| ۲۴۹ | شراب یا خنزیر کی قیمت کا اقرار                |  |
| ۲۵۰ | مقرر اور مقررہ کے درمیان کھرے کھوٹے کا اختلاف |  |
| ۲۵۱ | مبہم اقرار کا حکم                             |  |
| ۲۵۲ | غلام غیر مقبوض کے ثمن کا اقرار                |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۲۵۴ | <b>کتاب الاجارة</b>                               |  |
| ۲۵۴ | کرایے کے جانور کا ضمان                            |  |
| ۲۵۵ | اجیر مشترک پر ضمان میں اختلاف                     |  |
| ۲۵۷ | اینٹ بنانے والے اجیر کی ذمہ داری کتنی ہے؟         |  |
| ۲۵۸ | کپڑا آج اور کل سینے پر الگ الگ اجرت کا حکم        |  |
| ۲۵۹ | علی سبیل التردید کسی ایک کام کے لیے دکان کا اجارہ |  |
| ۲۶۱ | مشاع چیز کا اجارہ                                 |  |
| ۲۶۳ | مرضعہ کو اجرت میں کھانا اور کپڑے دینا             |  |
| ۲۶۴ | اجیر اور مستاجر کے درمیان اختلاف کا بیان          |  |
| ۲۶۵ | <b>کتاب الشفعة</b>                                |  |
| ۲۶۵ | طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے حق شفیع کا ختم ہونا |  |
| ۲۶۷ | شمن کے متعلق شفیع اور مشتری میں اختلاف            |  |
| ۲۶۸ | استقاط شفیع کے لیے حیلہ                           |  |
| ۲۶۸ | الملاحظہ  |  |
| ۲۷۰ | <b>کتاب الشركة</b>                                |  |
| ۲۷۰ | ذمی اور مسلمان کے مابین شرکت مفاوضہ               |  |
| ۲۷۱ | شرکاء کا ایک دوسرے کی طرف سے زکاۃ ادا کرنا        |  |
| ۲۷۳ | <b>کتاب المضاربت</b>                              |  |
| ۲۷۳ | مضاربت در مضاربت                                  |  |
| ۲۷۵ | مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح               |  |

|     |  |  |
|-----|--|--|
| ۲۷۶ | <b>کتاب الوكالة</b>  |  |
| ۲۷۶ | توکیل بالخصوصہ   |  |
| ۲۷۸ | توکیل بالخصوصہ میں خصم کی رضامندی                              |  |
| ۲۷۹ | وکیل کے پاس محبوس متبع ہلاک ہو جائے                            |  |
| ۲۸۱ | وکیل بالشراء کی اپنے اقرباء سے خریداری                         |  |
| ۲۸۵ | وکیل بالبیع کا ثمن قلیل یا کثیر سے عقد کرنا                    |  |
| ۲۸۷ | وکیل بالبیع کا آدھا غلام فروخت کرنا                            |  |
| ۲۸۹ | دس رطل گوشت خریدنے کی وکالت                                    |  |
| ۲۹۱ | وکیل بالخصوصہ، وکیل بالقبض ہوگا یا نہیں؟                       |  |
| ۲۹۳ | وکیل بالقبض، وکیل بالخصوصہ ہوگا یا نہیں؟                       |  |
| ۲۹۴ | وکیل بالخصوصہ کا مؤکل کے خلاف اقرار کرنا                       |  |
| ۲۹۶ | <b>کتاب الکفالة</b>  |  |
| ۲۹۶ | کفیل مکفول عنہ کو بازار میں سپرد کرے                           |  |
| ۲۹۸ | حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس                                 |  |
| ۳۰۰ | مکفول لہ کفیل کو بری کر دے تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا یا نہیں |  |
| ۳۰۳ | مکفول لہ کی عدم موجودگی میں کفالہ                              |  |
| ۳۰۴ | مفلس مرنے والے کی طرف سے کفیل بننا                             |  |
| ۳۰۶ | <b>کتاب الحوالہ</b>  |  |
| ۳۰۶ | حوالہ میں مال کا تلف ہونا                                      |  |
| ۳۰۷ | <b>کتاب الصلح</b>  |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۳۰۷ | کچھ دین ادا کرنے کی شرط پر بقیہ سے براءت    |  |
| ۳۰۹ | سلم کے دو شریکوں میں سے ایک کا صلح کر لینا  |  |
| ۳۱۱ | <b>کتاب الہبۃ</b>                           |  |
| ۳۱۱ | مشترکہ مکان ہبہ کرنا                        |  |
| ۳۱۲ | اس مسئلہ میں دورِ جدید کے علماء کی رائے     |  |
| ۳۱۲ | رقعی کا حکم                                 |  |
| ۳۱۴ | <b>کتاب الوقف</b>                           |  |
| ۳۱۴ | وقف پر سے ملکیت کب ختم ہوگی                 |  |
| ۳۱۴ | مشاع کا وقف                                 |  |
| ۳۱۸ | صحت وقف کے لیے جہت مؤبدہ کی شرط             |  |
| ۳۲۰ | اشیاء منقولہ کا وقف                         |  |
| ۳۲۴ | موقوفہ اشیاء کو بیچنا                       |  |
| ۳۲۴ | وقف کے منافع واقف کا اپنے لیے خاص کرنا      |  |
| ۳۲۷ | مسجد کا وقف کب درست ہوگا ؟                  |  |
| ۳۲۹ | سبیل یا سرائے کا وقف کب پورا ہوگا ؟         |  |
| ۳۳۰ | <b>کتاب الغصب</b>                           |  |
| ۳۳۰ | شی منغسوب منقطع ہو جائے تو ضمان کا معیار    |  |
| ۳۳۱ | زمین کا غصب اور اس کا حکم                   |  |
| ۳۳۳ | منغسوب زمین میں کاشت اور زمین کا نقصان      |  |
| ۳۳۹ | سونا چاندی غصب کر کے دراہم، دنانیر بنا لینا |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۳۴۰ | <b>کتاب الودیعة</b>                             |  |
| ۳۴۰ | ودیعت کو غلط کر دینا                            |  |
| ۳۴۴ | مودع ثانی کے پاس مال ہلاک ہو جائے               |  |
| ۳۴۵ | ودیعت کے ساتھ سفر                               |  |
| ۳۴۸ | مشترکہ و دیعت میں ایک شریک اپنا حصہ طلب کرے تو  |  |
| ۳۵۰ | دو آدمیوں کے حوالے ایک و دیعت کی حفاظت کا طریقہ |  |
| ۳۵۱ | <b>کتاب اللقطة</b>                              |  |
| ۳۵۱ | لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا                      |  |
| ۳۵۳ | لقطہ کی تشہیر کا زمانہ                          |  |
| ۳۵۵ | <b>کتاب الخنثی</b>                              |  |
| ۳۵۵ | بوقت ضرورت خنثی کی تذکیر و تانیث کی تعیین       |  |
| ۳۵۶ | خنثی کی میراث                                   |  |
| ۳۵۹ | <b>کتاب المفقود</b>                             |  |
| ۳۵۹ | مفقود الخیر کے مال اور بیوی کا حکم              |  |
| ۳۶۲ | مفقود الخیر کے احکام کا خلاصہ                   |  |
| ۳۶۴ | <b>کتاب الاباق</b>                              |  |
| ۳۶۴ | بھگوڑا غلام لوٹانے والے کو جعل دینا             |  |
| ۳۶۵ | <b>کتاب احیاء الموات</b>                        |  |
| ۳۶۵ | مردہ زمین کو آباد کر کے مالک بننا               |  |
| ۳۶۶ | ارض موات کے کنویں کا حریم                       |  |

|     |  |  |
|-----|--|--|
| ۳۶۹ | نہر کا حریم                              |  |
| ۳۷۲ | کتاب المأذون                             |  |
| ۳۷۲ | عبد مأذون کو نکاح کرنے کا اختیار         |  |
| ۳۷۳ | مأذون کا اقرار مجبور ہونے کے بعد         |  |
| ۳۷۵ | مأذون مدیون غلام کا مال                  |  |
| ۳۷۶ | کتاب المزارعة                            |  |
| ۳۷۶ | مزارعت بالثلث اور بالربع کا حکم          |  |
| ۳۷۷ | مزارعت فاسدہ کا حکم                      |  |
| ۳۷۸ | عقد مزارت کب پورا ہوتا ہے                |  |
| ۳۸۱ | کتاب المسافات                            |  |
| ۳۸۱ | مسافات میں پھلوں کو بطور معاوضہ طے کرنا  |  |
| ۳۸۲ | کتاب النکاح                              |  |
| ۳۸۲ | ذمیہ سے ذمی کی گواہی میں نکاح            |  |
| ۳۸۴ | آزاد عورت کی عدت میں باندی سے نکاح       |  |
| ۳۸۵ | حالت حمل میں نکاح                        |  |
| ۳۸۶ | صابیہ سے نکاح                            |  |
| ۳۸۷ | نکاح متعہ اور موقت کا حکم                |  |
| ۳۸۹ | باب فی الاولیاء والاخوان                 |  |
| ۳۸۹ | والی کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں نکاح |  |
| ۳۹۱ | ثیبہ بالزنا کا حکم                       |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۳۹۳ | دَعْوَى سَكُوتِ عَلَي الْبَكْرِ               |  |
| ۳۹۶ | نِكَاح میں عورت سے قسم                        |  |
| ۳۹۷ | عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج          |  |
| ۳۹۹ | صغیر اور صغیرہ کا خیار بلوغ                   |  |
| ۴۰۰ | مجنونہ پر ولایت باپ یا بیٹے کو                |  |
| ۴۰۱ | عورت مہر مثل سے کم پر نکاح کرے تو             |  |
| ۴۰۳ | باپ اور دادا کو مہر مثل سے کمی زیادتی کا      |  |
| ۴۰۵ | کفایت میں کن امور کا اعتبار ہوگا؟             |  |
| ۴۰۷ | کفایت میں اسلام کا اعتبار                     |  |
| ۴۰۸ | نکاح کے بعد مہر کی مقدار طے کرنا              |  |
| ۴۰۸ | مقطوع الذکر کی خلوت، طلاق اور مہر             |  |
| ۴۰۹ | خدمت یا تعلیم قرآن پر نکاح کرنا               |  |
| ۴۱۰ | دو میں کسی ایک غیر متعین غلام پر نکاح         |  |
| ۴۱۲ | <b>باب نکاح الرقیق</b>                        |  |
| ۴۱۲ | باندی سے عزل کرنے کی اجازت                    |  |
| ۴۱۲ | <b>باب نکاح اهل الشرك</b>                     |  |
| ۴۱۲ | بحالت کفر غیر اسلامی نکاح کا حکم اسلام کے بعد |  |
| ۴۱۴ | عورت اسلام قبول کرے تو                        |  |
| ۴۱۵ | دار الحرب سے ہجرت کر کے آنے والی عورت سے نکاح |  |
| ۴۱۷ | زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو         |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۴۱۸ | شوہر کو جنون، جذام وغیرہ امراض ہو تو خیار فرقت          |  |
| ۴۲۰ | <b>کتاب الرضاع</b>                                      |  |
| ۴۲۰ | مدت رضاعت   |  |
| ۴۲۱ | عورت کا دودھ ملا ہوا کھانا کھانے سے رضاعت               |  |
| ۴۲۲ | دو عورتوں کے مخلوط دودھ سے رضاعت کا حکم                 |  |
| ۴۲۳ | <b>کتاب الطلاق</b>                                      |  |
| ۴۲۳ | حاملہ کو طلاق سنت                                       |  |
| ۴۲۴ | عد دطلاق میں غایت ومعنی کا حکم                          |  |
| ۴۲۶ | انت طالق فی عد  |  |
| ۴۲۷ | انت طالق اذا لم اطلقک اواذا لم اطلقک                    |  |
| ۴۲۸ | ان دخلت الدرافاً انت طالق واحدة وواحدة                  |  |
| ۴۲۹ | عورت کو تین مرتبہ اختاری کہنا                           |  |
| ۴۳۱ | طلقی نفسک واحدة کے جواب میں بیوی نے تین طلاقیں واقع کیں |  |
| ۴۳۲ | انت طالق کیف شدت  |  |
| ۴۳۳ | طلقی نفسک من ثلث ما شئت                                 |  |
| ۴۳۳ | مرض وفات میں اپنے فعل پر طلاق معلق کرنا                 |  |
| ۴۳۸ | <b>باب الرجعة</b>                                       |  |
| ۴۳۸ | عدت کے بعد رجوع کا دعویٰ اور عورت کا انکار              |  |
| ۴۳۸ | رجوع کے وقت عورت کہے کہ میری عدت پوری ہو گئی            |  |
| ۴۳۹ | باندی کے شوہر کے دعوائے رجوع پر مولیٰ کی تصدیق          |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۴۴۱ | انقضاء عدت میں تیمم کا اعتبار                           |  |
| ۴۴۲ | تیمم طہارۃ مطلقہ ہے یا ضروریہ                           |  |
| ۴۴۳ | حلالہ کی شرط پر نکاح                                    |  |
| ۴۴۴ | نکاح ثانی کے بعد کتنی طلاقوں کا اختیار ہوگا؟            |  |
| ۴۴۶ | بیوی کو انت علی حرام کہنا                               |  |
| ۴۴۹ | طلقنی ثلاثاً ألف میں ایک یا دو طلاق کا حکم              |  |
| ۴۵۲ | ’أنت طالق وعلیک ألف‘ میں مال کا لزوم                    |  |
| ۴۵۳ | مباراة اور خلع کا فرق                                   |  |
| ۴۵۵ | <b>باب الظہار</b>                                       |  |
| ۴۵۵ | کفارہ ظہار میں مشترکہ غلام کا نصف آزاد کرنا             |  |
| ۴۵۶ | کفارہ ظہار میں نصف غلام آزاد کر کے جماع کرنا            |  |
| ۴۵۶ | کفارہ ظہار کے روزوں کے درمیان وطی کر لینا               |  |
| ۴۵۸ | <b>باب اللعان</b>                                       |  |
| ۴۵۸ | لعان کی فرقت طلاق یا حرمت مؤبدہ                         |  |
| ۴۵۹ | حمل کا انکار کرنے پر لعان                               |  |
| ۴۶۰ | پیدائش کے بعد نسب کی نفی کب تک درست ہے                  |  |
| ۴۶۲ | <b>باب العدة</b>  |  |
| ۴۶۲ | عدت طلاق میں شوہر کا انتقال                             |  |
| ۴۶۳ | معتدہ بانسہ سے شوہر دوسرا نکاح کر کے طلاق قبل الدخول دے |  |
| ۴۶۴ | معتدہ کے بچے کا نسب                                     |  |

|     |   |  |
|-----|---|--|
| ۴۶۶ | ان ولدت فانت طالق کا حکم                                |  |
| ۴۶۷ | حاملہ کے حمل کے اقرار کے بعد ولادت پر طلاق کو معلق کرنا |  |
| ۴۶۸ | <b>باب النفقہ</b>                                       |  |
| ۴۶۸ | بیوی کے نفقہ میں ایک خادم یا دو خادم                    |  |
| ۴۶۹ | شوہر کی موت کے بعد پیشگی دیے ہوئے نفقہ کا حکم           |  |
| ۴۷۱ | والدین کا اپنے نفقہ میں بیٹے کا سامان بیچنا             |  |
| ۴۷۳ | وہ مسائل جن میں امام زفر کے قول پر فتویٰ ہے۔            |  |
| ۴۷۶ | فہرست مراجع   |  |

-----

## افتتاحیہ

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ!

حضرات فقہاء کرام کی خصوصیت ہے اور یہی ان کے حق میں وجہ فضیلت ہے کہ وہ احکام کے استنباط اور استخراج میں نصوص کو بنیاد بنانے کے ساتھ یعنی حق اللہ کو مقدم رکھتے ہوئے بھی مصالح انسانی کا بھی خوب خیال رکھتے ہیں۔ اختلافات فقہاء کے من جملہ اسباب کے ایک امر مذکور بالا یعنی مصالح انسانی کی رعایت بھی ہے۔ اور جملہ مذاہب فقہ کی بہ نسبت فقہ حنفی میں اختلاف اقوال کی کثرت بھی مشہور ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ رفتہ رفتہ فقہ حنفی میں امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے اقوال بھی مذہب کا حقیقی حصہ بن گئے، اور اسی لیے بعد کے فقہاء کو ان اقوال میں متعدد اصول و ضوابط کے ذریعہ ترجیح و تصحیح کی ضرورت پیش آئی۔

حقیقت یہ ہے کہ کثرت اقوال اور ان میں ترجیح و تصحیح کا عمل؛ فقہ حنفی کا کمزور پہلو ہو سکتا تھا، مگر فقہاء احناف؛ خصوصاً طبقہ اصحاب ترجیح کی گراں قدر خدمات نے اس کمی کو خوبی سے بدل دیا۔ اور یہی اختلاف اور اقوال؛ دلیل و برہان، ضرورت و حاجت اور عرف و عادت کے مطابق فقہ حنفی کے تمام زمان و مکان میں مستحکم ہونے کا سبب بن گئے۔

فقہ حنفی کے تمام متون اور مطولات میں؛ جہاں کہیں ائمہ احناف کا اختلاف مذکور ہے، وہاں معمول بہ اور مفتی بہ قول کی نشاندہی نہیں ہوتی، بعض کتب میں اس کا اہتمام ہوتا ہے اور بعض میں نہیں، جب کہ بعض کتب کا خاص مقصد ہی مفتی بہ قول کی نشاندہی کرنا ہے۔ بہر حال جن کتابوں میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا ایسی کتابیں بایں معنی اس کام کی محتاج تھیں کہ خاص ان کتابوں میں مذکور اقوال میں مفتی بہ قول کی تعیین ان مآخذ کو سامنے رکھ کر کردی جائے، جن کی تالیف کا مقصد ہی ترجیح و تصحیح کا تعین تھا۔

چوں کہ امام ابو الحسن احمدؒ کی 'القدوری' درس نظامی کا حصہ اور مدارس میں متداول ہے، اسی طرح علامہ ابو الفضل عبد اللہ بن محمود موصلیؒ کی 'الاختیار فی تعلیل المختار'۔ جو ان کے خود کے

متن 'المختار للفتویٰ' کی شرح ہے۔ بھی کہیں نہ کہیں فقہ حنفی کی تدریس میں شامل نصاب ہے، اور ہم نے بھی جامعہ میں جدید پنج سالہ نصاب میں 'المختار کو شامل نصاب کیا ہے، اس لیے مناسب سمجھا کہ 'قدوری' اور 'الاختیار' میں مذکور امام صاحب اور صاحبین کے اختلافات میں مفتی بہ قول کی نشان دہی کرنے کا کام بطور 'سندی مقالہ' تدریب الافقاء سال دوم ۱۴۳۸ھ کے طالب علم عزیز ممولوی مفتی بہاء الدین بن علاء الدین دہلوی سلمہ کے سپرد کیا جائے۔

الحمد للہ آں عزیز نے محنت و لگن سے اپنا وقت اس کام کے لیے صرف کیا اور 'قدوری' و 'الاختیار' کے اکثر ابواب کے اختلافی مسائل تک اپنا کام پہنچانے کی کوشش کی ہے۔

کوئی چاہے تو استفادہ کر سکے اس غرض سے اس طالب علمانہ کاوش کی طباعت کا فیصلہ کیا گیا ہے، اس سے حوصلہ افزائی پیدا کرنے کے علاوہ خود اعتمادی کی آبیاری کرنا بھی مقصود ہے۔ اس نوع کے دیگر مقالے جامعہ سے شائع ہوتے رہتے ہیں، اور ان کے افتتاحیہ میں لکھتا رہا ہوں کہ:

مذکور مقالہ میں فقہی نوعیت سے یا ترتیب و تبویب اور جمع و تالیف کے اعتبار سے اگر کوئی فروگزاشت نظر آئے یا کچھ کہنے کی ضرورت ہو تو عاجزانہ عرض ہے کہ جو کوئی، جو کچھ تنبیہ و اصلاح فرمائے گا، ہم اس کے ممنون اور وہ ہمارا مشکور ہوگا۔

جامعہ کی وساطت سے احقر اور تمام وابستگان اللہ تعالیٰ کے شکر گزار ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس ذریعہ سے مختلف النوع خدمات کی توفیق بخشی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ علم و عمل نیز فکر و نظر کے مختلف میدانوں میں جامعہ کی موجودہ خدمات کو قبول فرما کر مزید خدمات کی توفیق بخشے۔ آمین۔

مفتی احمد دیولوی

بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن، جبوسر

بسم الله الرحمن الرحيم

## تقریظ

حامداً ومصلیاً ومسلماً

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ (م ۴۲۸ھ) کی المختصر للقدوری اور علامہ ابوالفضل محمد الدین عبداللہ بن محمود الموصلیؒ (م ۶۸۳ھ) کی الاختیار لتعلیل المختار؛ یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی میں بڑی اہمیت کی حامل اور مذہب کی معتبر کتب میں شامل ہیں، اول الذکر تو متون معتبرہ میں شمار ہونے کے ساتھ ساتھ حنفی مکتب کے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور صدیوں سے اس سے استفادہ کا سلسلہ جاری ہے، جب کہ ’الاختیار‘ کا متن ’المختار‘ بھی مذہب کا متن معتبر ہے اور بعض مدارس کے نصاب کا جزو ہے، اور بیان مسائل میں خصوصی اسلوب و ترتیب کے لحاظ سے اگر قدوری سے آگے نہیں، تو اسکے ہم پلہ ضرور ہے۔

مذکورہ الصدردونوں کتابوں میں ذکر کئے گئے، بیش تر مسائل غیر اختلافی ہیں؛ مگر اختلافی مسائل کی تعداد بھی بڑی ہے، چوں کہ متون میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے، اور شروح میں عموماً حل کتاب کو مد نظر رکھا جاتا ہے، جس کے سبب اختلافی مسائل میں ائمہ احناف کے اقوال نقل کرنے کے بعد مفتی بہ اور راجح قول کی نشاندہی کا خاص اہتمام ان کتابوں میں نہیں کیا گیا ہے، حالاں کہ اس کی طلبہ کو عموماً اور اصحاب فقہ و فتاویٰ کو خصوصاً ضرورت تھی۔

پیش نظر کتاب القول المختار فی مسائل القدوری والاختیار میں اس ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے، ابتدائی مرحلہ میں صرف اختلافی مسائل میں ائمہ احناف کے اقوال میں سے قول راجح کی تعیین کا کام جامعہ کے شعبہ تدریس الافقاء (۱۴۳۸ھ) کے ایک طالب علم ”مفتی بہاء الدین دہلوی“ سلمہ اللہ تعالیٰ و عافاہ کے سندی مقالہ کے طور پر شروع کروایا گیا، جس کو موصوف نے جامعہ کے مؤقر و باتوفیق استاذ حدیث و فقہ برادر مکرّم مولانا فرید احمد صاحب

کاوی زید مجدہ کی زیر تربیت انجام دیا، کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو تیار کرنے میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور امید ہے کہ آں عزیز محنت کے اس نہج کو جاری رکھتے ہوئے، دونوں کتابوں کے باقی ماندہ مسائل کے سلسلہ میں بھی اقوال راجحہ کی تعیین کر کے اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچائیں گے۔ واللہ الموفق

اللہ تعالیٰ اس محنت کو قبول فرمائے اور ان کے اپنے لیے، ان کے والدین، مادر علمی اور اساتذہ کرام کے لیے سرخروئی کا باعث اور ذخیرہ آخرت بنائے۔

آمین یا رب العالمین والصلاة والسلام علی رسول اللہ

کتبہ:

مفتی اسجد دیولوی

۱۰ جمادی الاول ۱۴۳۹ھ

باسمہ تعالیٰ

**تمہید**

مذہبِ اربعہ میں یہ بات عام ہے کہ صاحبِ مذہب کی طرف منسوب ہونے کے باوجود ان مذاہب میں ان کے متبعین کے اقوال بھی شامل کیے جاتے ہیں اور بہت سے مسائل میں امامِ مذہب کے قول کے برعکس ہوتے ہوئے بھی متبعین کے اقوال رائج قرار دیے جاتے ہیں۔ فقہ حنفی میں یہ بات اور بھی زیادہ ہے، اپنی ابتداء کے اعتبار سے ہی یہ ایک طرح 'شورائی' فقہ ہے اور بقاء کے اعتبار سے تو یہ اصحابِ ثلاثہ کے اقوال کے مجموعے کا ہی نام ہے۔ اس صورتِ حال سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ معمول بہ مذہب اور مفتی بہ قول کی تعیین مذہب حنفی میں کس قدر اہم کام ہیں۔

جو کتابیں مذہب میں متن کی حیثیت رکھتی ہیں ان میں عموماً 'مذہب' یعنی معمول بہ اور مفتی بہ قول ہی مذکور ہوتا ہے، اور یہی اس کے متن ہونے کا تقاضا ہے۔ پھر بھی بہت سے مواقع پر مختلف مقاصد کے پیش نظر متون کے مصنفین دیگر اقوال بھی ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں یہاں بھی مفتی بہ قول کی تعیین کی ضرورت پیش آتی ہے۔

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ کی کتاب: المختصر اور ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود الموصلی کی کتاب: المختار للفتویٰ؛ فقہ حنفی کے دو معتبر متون ہیں۔ المختصر للقدوری میں امام موصوف نے متعدد مواقع پر امام صاحب کے قول کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کا اختلاف ذکر فرمایا ہے۔ جب کہ المختار میں علامہ موصلی نے فقط امام صاحب کا قول ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، البتہ جب خود ہی اس کی شرح 'الاختیار لتعلیل المختار' کے نام سے تالیف فرمائی تو اصحابِ احناف کے اختلاف کو انہوں نے بھی ذکر فرمایا ہے، مگر ان دونوں حضرات نے ان میں ترجیح یا مفتی بہ اور معمول بہ کی تعیین اور نشاندہی نہیں فرمائی ہے۔

فقہ حنفی میں یہ کام فقہاءِ احناف کے ایک اور طبقہ نے انجام دیا ہے، جنہیں ان کی خصوصی صلاحیت اور خدمت کے سبب 'اصحابِ ترجیح' کہا جاتا ہے۔ انہوں نے دائرہ مذہب میں رہتے

ہوئے دلیل و مآخذ پر نظر رکھ کر اور ترجیح و تصحیح کے اصول متعین فرما کر مختلف اقوال میں ترجیح اور تصحیح کی تعیین فرما کر ایسی بہترین خدمت انجام دی کہ آج ان ہی حضرات فقہاء کی خدمت کے طفیل فقہ حنفی اُفوق للشرع ہونے کے ساتھ اُرفق للحیاء کی خصوصیت کا حامل سمجھی جاتی ہے۔

فقہاء کی یہ خدمات اور ترجیح و تصحیح اور مفتی بہ کی تعیین مختلف مآخذ میں موجود ہیں، ہدایہ، بدائع وغیرہ میں دلیل و برہان کے ساتھ تو شامی وغیرہ میں اختصار کے ساتھ یہ ترجیحات موجود ہیں، لیکن خاص ان دونوں کتابوں کی قید کے ساتھ ان ہی کے ذکر کردہ اختلاف میں ترجیح کا کام بائیں وجہ ضروری تھا کہ یہ دونوں کتابیں اپنی جامعیت اور اختصار کے سبب اس وقت مذہب حنفی کی تعلیم و تدریس میں اساسی کتب سمجھی جاتی ہیں۔ قدوری، تو عرب و عجم ہر دو جگہ رائج ہے، جب کہ مختار اور اختیار بر صغیر میں نہ سہی، مصر و شام وغیرہ میں آج بھی قدوری ہی کی طرح رائج ہے۔

عام طلبہ کی عمومی ضرورت اور جامعہ کے شعبہ تدریب الافاء کے طالب علم کی خصوصی ضرورت و تربیت کے پیش نظر گذشتہ تعلیمی سال ۱۴۳۸ھ میں تکمیل کرنے والے طالب علم عزیز مکرم مفتی بہاء الدین دہلوی سلمہ کو سندی مقالہ تحریر کرنے کے لیے یہی ذمہ داری تفویض کی گئی کہ المختصر للقدوری اور الاختیار میں مذکور اختلافی مسائل میں مفتی بہ، رائج اور صحیح قول کی تعیین کی جائے۔ اور تصحیح و ترجیح میں بھی پائے جانے والے اختلاف سے بچنے کے لیے علامہ مرغینانی کی 'ہدایہ' اور علامہ شامی کی 'رد المحتار' کو بطور بنیادی مآخذ تصحیح متعین کیا گیا۔

الحمد للہ موصوف نے بڑی محنت اور مستعدی سے یہ کام انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی خدمت کو قبول فرمائے، آئندہ انہیں علمی و تحقیقی سفر کو جاری رکھنے کے مواقع میسر فرمائے اور ان کے علمی و عملی مستقبل کو تابناک بنا کر ان کے والدین، مادر علمی، اساتذہ اور محسنین کے حق میں صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمہور

۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۹ھ / مطابق ۵ فروری ۲۰۱۸ء

## مقدمہ

# فقہ حنفی کے معتبر و غیر معتبر مآخذ و مصادر اور اقوال و روایات میں فرق و تمیز کے ضوابط و قواعد

أحمد بن محمد نصیر الدین العقیب  
کی کتاب

المذہب الحنفی، مراحلہ و طبقاتہ ضوابطہ و مصطلحاتہ خصائصہ و مؤلفاتہ

## کی فصل ثالث

ضوابط التمییز بین الكتب والأقوال المعتمدة و غیر المعتمدة فی المذہب الحنفی  
کا خلاصہ

کسی بھی مفتی اور قاضی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ کا فرق کرے  
اور معتبر کتابوں پر ہی اعتماد کرے؛ بلکہ کتب معتبرہ میں بھی جہاں متعدد اقوال ہوں، ان اقوال  
میں معتد اور مفتی بقول کی تعیین اور شناخت بھی بہت ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہب حنفی میں لکھی گئی کتابیں بھی دیگر مذاہب کی کتب کی طرح ایک  
انسانی اجتہاد اور کاوش ہے جو قوت وضعف اور صحت و خطاء پر مشتمل ہو سکتی ہیں۔ اس لیے مفتی،  
قاضی اور کسی فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والے شخص کے لئے ان میں قوی، ضعیف اور صحت و خطاء  
کی تمیز کئے بغیر کوئی چارہ کار نہیں۔ بنا بریں علماء مذہب کے یہاں یہ امر مسلم ہے کہ علمی تحقیق،  
فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں کتب معتبرہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ اور بدون اس  
کے جو کوئی بات کہی جائے گی وہ قابل اعتماد نہ ہوگی۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں: مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ مذہب کی معتبر کتابوں پر ہی

اعتماد کرے کتب غیر معتبرہ میں منقول اقوال کا سہارا نہ لے۔ (اصول الافتاء وآدابہ: ۱۷۴)  
علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ مفتی کو چاہئے کہ وہ ہر کتاب پر اعتماد نہ کرے بلکہ کتب معتبرہ  
کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرے۔ (النافع الکبیر: ۲۶)

اگرچہ یہ کام بڑا دشوار ہے، لیکن اس کے باوجود متاخرین علماء مذہب نے بڑی جانفشانی  
سے کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ میں تمیز کرنے کے لئے اس کے اوصاف و ضوابط کی ایسی حد بندی  
فرمائی ہے جس کی رعایت کرتے ہوئے فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والا شخص بڑی آسانی سے  
دونوں میں تمیز کر سکتا ہے۔

اس موقع پر اختصار کے ساتھ پہلی دو فصلوں میں غیر معتمد اور معتمد کتابوں کے متعلق کچھ  
ضوابط اور معلومات پیش کی جاتی ہیں۔ اور تیسری فصل میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط  
مختصر اذکر کیے جا رہے ہیں۔

### فصل اول: مذہب حنفی کی غیر معتمد کتب

کتب کے غیر معتبر ہونے کے تین اسباب ہیں:

(۱) خود کتاب ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۲) مؤلف کتاب اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۳) کتاب اور مؤلف کتاب دونوں ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

فرع اول: خود کتاب کا غیر معتبر ہونا۔

اس کی دو صورتیں ہیں:

[1] جن اسباب کی بناء پر کتاب غیر معتبر ہوئی ہے، وہ اسباب کتاب سے جدا نہ ہو سکتے

ہوں۔ ہاں دوسرے خارجی طریقے سے ان اسباب کو جدا کرنا ممکن ہو؛ مثلاً شرح لکھ کر یا اسی  
کتاب کو شرح میں بدل کر ان اسباب کو واضح کیا جاسکتا ہو۔

[2] کتاب کو غیر معتمد بنانے والے اسباب کتاب سے جدا بھی کیے جاسکتے ہوں، اور

کتاب سے ان اسباب کے زائل ہونے کے بعد نفس کتاب پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے۔  
 پہلی قسم یعنی براہ راست کتاب کو غیر معتبر قرار دینے والے اسباب پانچ ہیں:  
 ♦ ضعف کتاب۔

یعنی کسی معتبر عالم نے اس کتاب کو ضعیف یا غیر معتبر قرار دیا ہو۔  
 جیسے دولت عثمانیہ کے ایک عالم فخر الدین یحییٰ بن عبد اللہ رومی کی کتاب مشتمل  
 الأحکام فی الفتاویٰ الحنفیہ۔ علامہ برکلی نے اسے کتب واہیہ ضعیفہ میں شمار کیا ہے۔  
 (کشف الظنون (الحاجی خلیفہ: ۲/۱۶۹۲)

نیز علامہ لکھنوی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ (النافع الکبیر: ۲۹)

♦♦ ایسا اختصار جس سے بات سمجھنا مشکل ہو۔

کتب فقہ میں کئی کتابیں ایسی ہیں جن کی جلالت شان اور ان کے مؤلفین پر اعتماد میں  
 کوئی شک نہیں، لیکن ان کتابوں میں ایسا اختصار پایا جاتا ہے جس سے بات سمجھنے میں بڑی  
 دشواری اور غلطی و لغزش کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے علماء نے ان کتابوں سے بھی فتویٰ دینے کو  
 ناجائز قرار دیا ہے۔

جیسے: الاشباہ والنظائر، الدر المختار، شرح تنویر الابصار، النہر الفائق اور رمز الحقائق، وغیرہ؛  
 (شرح عقود المفتی: ۱۲/۱۳)

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے اس وقت تک فتویٰ نہیں دیا جائیگا جب تک  
 گہری نظر اور غور و فکر سے کام لیتے ہوئے ان کے مأخذ و مراجع اور شروحات و حواشی کا مطالعہ نہ  
 کر لیا جائے، پھر اس کے بعد اگر مفتی کو ان کتابوں کی مراد یقینی طور پر سمجھ میں آجائے تو ان سے  
 فتویٰ دینے میں کوئی حرج نہیں۔

♦♦♦ کتاب کا ضعیف اقوال و روایات پر مشتمل ہونا۔

بسا اوقات کتاب ضعیف اقوال و روایات اور شاذ و نادر مسائل پر مشتمل ہونے اور بغیر تصحیح  
 و تفتیش کے مدون ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہو جاتی ہے۔

اور اس کی وجہ مؤلف کا تفتیش و مراجعت پر قادر نہ ہونا، یا بوقت تالیف جن مراجع پر اعتماد کیا ہو ان کی تمام باتیں بلا تحقیق نقل کر دینا یا نقل و روایت میں تساہل برتنا۔ اس سبب کی وجہ سے بسا اوقات ایک حلیل القدر فقیہ کے فتاویٰ بھی، اصول و قواعد اور فقہ میں رسوخ اور جلالت کے باوجود غیر معتبر شمار کئے جاتے ہیں۔

جیسے علامہ ابن نجیمؒ کے فتاویٰ، علامہ زاہدی کی فقیہ، علامہ فضل اللہ ملتانی کی فتاویٰ صوفیہ، علامہ طوری کی فتاویٰ وغیرہ۔

ان کتابوں میں ضعیف روایات کے ساتھ ساتھ صحیح روایات بھی موجود ہیں، لہذا جو روایت اقوال صحیحہ، اصول شرعیہ کے ماتحت آتی ہو اور مذہب کی معتمد اور معروف کتابوں میں وارد مضمون کے موافق ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا اور اگر اس میں کوئی ایسی بات ہو جو دوسری معتمد کتابوں میں نہ ہو تو اس پر توقف کیا جائے گا۔ تنہا اسی پر اعتماد کر کے فتویٰ نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس کے مآخذ کا علم نہ ہو جائے۔

علمی بحثوں میں خالص ایسی کتابوں پر اعتماد نہ کیا جائے، تا کہ اقوال صحیحہ و ضعیفہ میں خلط واقع ہونے، نیز مذہب کی طرف غلط رائے کی نسبت ہونے میں یا مرجوح کو رائج قرار دینے میں خطا کا احتمال ہی نہ رہے۔

◆◆◆ کتاب کا فقہ کے علاوہ کسی اور فن میں ہونا۔

کبھی کتاب علم تصوف، علم اسرار شریعت، ادعیہ و اذکار، تفسیر اور حدیث کے موضوع پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، ان میں فقہی مسائل ضمناً ذکر کئے جاتے ہیں اور عام طور پر مؤلف تالیف کے وقت خالص فقہی کتاب کی مراجعت نہیں کرتے جس کی بناء پر ان میں بہت سی مرتبہ غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض کتابیں یہ ہیں علامہ عینی کی 'عمدة القاری'، ابن ملک کی 'مبارق الازہار' ملا علی قاری کی 'مرقاۃ المفاتیح' وغیرہ۔

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان کے مسائل اگر فقہ کی معروف اور معتمد علیہ کتب کے

مخالف ہوں تو ان کے مؤلف کے جلیل القدر ہونے کے باوجود بھی ان پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔  
ہاں جن کتابوں کو مسائل فقہیہ سے قوی اور واضح تعلق ہو اور وہ غیر فقہ کی دیگر کتب کی  
طرح نہ ہو تو خالص کتب فقہیہ کے زمرے میں نہ ہونے کے باوجود اس کے مسائل فقہیہ پر اعتبار  
کرنا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا درست ہے۔

جیسے علامہ جصاص رازی کی 'احکام القرآن' اور علامہ طحاوی کی 'شرح معانی الآثار' وغیرہ  
◆◆◆◆ کتاب کا غلط عقائد پر مشتمل ہونا۔

مذہبِ احناف کی فقہی کتابوں میں عام طور پر عقائد سے بحث نہیں کی جاتی، ہاں کچھ  
مسائل ذکر ہوتا ہے، چنانچہ اگر ان میں عقائد کی کمی یا غلطی دکھائی دے جیسے اعتزال وغیرہ تو اس  
کتاب کی حیثیت کم ہو جائیگی اور ضرورت کے وقت بھی اس سے بچا جائے گا اور تعامل کے موقع  
پر بھی مناسب یہ ہے کہ اس پر عمل نہ کیا جائے، سوائے پختہ عالم اور عارف کے، جسے اس جیسی  
گمراہی میں گمراہ ہونے کا خوف نہ ہو۔

دوسری قسم یعنی بالواسطہ کتاب کو غیر معتمد کرنے والے اسباب درج ذیل ہیں:  
یہ اسباب ضعف کتاب کے ساتھ لازم نہیں ہوتے اور ان کو کسی طرح علیحدہ اور ختم بھی  
کیا جاسکتا ہے۔ یہ کل پانچ اسباب ہیں:  
◆ کتاب کا نادرا اور نایاب ہونا۔

فقہ کی بہت سی کتابیں ایسی ہیں جو زمانہ ماضی میں معروف تھیں، مگر اب وہ ناپاب ہو چکی  
ہیں، نہ ہی ان کا کوئی طبع شدہ نسخہ موجود ہے اور نہ کوئی مخطوط۔  
اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ مفتی ان پر اعتماد کرنے میں جلد بازی نہ کرے، جب  
تک کہ یہ بات مؤکد نہ ہو جائے کہ یہ مطلوب کتاب ہی ہے، اس لئے کہ بہت سی ایسی کتابیں  
منظر عام پر آچکی ہیں جو نایاب تھیں اور ناشرین کتب بعض کتابوں یا انکے کچھ مخطوطہ نسخوں کی مدد  
سے یہ کتابیں شائع کر رہے ہیں جن میں کتاب یا صاحب کتاب کے عنوان سے بہت سی  
غلطیاں ہیں۔

البتہ وہ کتابیں جو علماء کی مکمل تحقیق اور تصحیح کے بعد شائع ہوئیں ہیں ان پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جیسے: 'المحیط البرہانی'۔ اب ریاض کی 'جامعۃ الامام محمد بن سعود اسلامیہ کی المعہد العالی للقصا' سے دس رسائل کے ماتحت اس کی تحقیق مکمل ہو چکی ہے۔

◆◆ کتاب کا غیر معروف ہونا۔

فقہاء نے مذہب حنفی کی غیر معروف کتابوں سے فتویٰ دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں "اگر ہم نے ہمارے زمانے میں بعض بعض نادر نسخوں کو پالیا تو ان میں مذکور مسائل کی نسبت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی طرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ ہمارے زمانے میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہے اور نہ رائج، ہاں اگر ایسی نادر کتابوں میں مذکور مسائل کسی معروف و مشہور کتاب میں بھی منقول ہوں، جیسے ہدایہ، مبسوط وغیرہ تو ان پر اعتماد کیا جائے گا۔"

◆◆◆ نسخوں میں کتابت اور طباعت کی بکثرت اغلاط۔

جن کتابوں کی طباعت توجہ اور اہتمام کے بغیر ہوئی ہے ان میں طباعت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، اور بہت سی مرتبہ عبارت کو سمجھنے میں دشواریاں پیش آتی ہے حتیٰ کہ معنی و مراد تک بدل جاتے ہیں۔

جیسے فقیہ ابواللیث سمرقندی کی کتاب النوازل کی بعض مطبوعات، علامہ عینی کی بنایہ شرح ہدایہ، علامہ تقی عثمانی کے بقول یہ دونوں کتابیں بہت سی طباعتی اغلاط پر مشتمل ہیں، یہی حال مخطوطات کا بھی ہے کہ بعض مرتبہ ان میں کتابت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، ان جیسی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی غلطیوں کی مکمل اصلاح ہو جائے یا باعث ان سے بچ سکتا ہو یا کتاب کا کوئی صحیح نسخہ مل جائے اور اس میں کوئی دوسرا عیب بھی نہ ہو تو وہ مذہب کی دیگر صحیح کتابوں کی طرح ہی ہے۔

◆◆◆◆ کتاب کا غیر واضح ہونا۔

کتابت اور الفاظ کا واضح نہ ہونا یا ایسے رسم الخط میں ہونا کہ بسا اوقات اس کا پڑھنا دشوار معلوم ہوتا ہو حتیٰ کہ بعض جملوں کو قاری علی سبیل الظن ہی پڑھ پارہا ہو۔  
ایسی کتابوں کے متعلق افضل یہی ہے کہ کسی حکم کو ثابت کرنے اور اقوال و رائے کی مذہب کی طرف نسبت کرنے میں اس پر اعتماد نہ کیا جائے۔  
◆◆◆◆◆ ترتیب میں سقوط واضطراب۔

کتاب میں کچھ چھوٹ گیا ہو یا کوئی جملہ مٹا ہوا ہو (نہ پڑھا) جاتا ہو یا تقدیم و تاخیز بہت زیادہ ہو۔ خاص کر مخطوطات میں ایسا اکثر ہوتا ہے۔ اگر یہ صورت حال کتاب سے استفادہ میں بھی مغل ہو، تو اس کو ترک کر دینا اور اعتماد نہ کرنا ہی اولیٰ ہے۔ الا یہ کہ مطلوب جزء اس غلطی سے سالم ہو۔

فرع ثانی: وہ اسباب جن کا تعلق مؤلف سے ہے۔  
یعنی کبھی کتاب قابل اعتماد ہوتی ہے، مگر مؤلف کی حالت کتاب کو مذہب حنفی کی غیر معتبر کتابوں کی فہرست میں شامل کر دیتی ہے، اور یہ تین اسباب میں سے کسی ایک کی بناء پر ہوتا ہے۔

(۱) مؤلف کا مجہول ہونا۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

(۳) مؤلف کا ضعیف ہونا۔

مؤلف کا مجہول ہونا: یہ پہلا سبب ہے۔ اور جہالت کی دو قسمیں ہیں:  
◆ مؤلف علی الاطلاق سرے سے علماً اور وصفاً؛ دونوں طرح غیر معلوم شخص ہو۔

◆ وصفاً مجہول ہو۔

پہلی قسم جہالت کی سخت ترین قسم ہے، اس کی وجہ سے عموماً کتاب سے استفادہ متعذر ہو جاتا ہے۔ یہ جہالت مطبوعہ کتابوں کی بہ نسبت مکتبوں میں موجود مخطوطات میں زیادہ پائی جاتی ہے۔ محققین نے ایسی متعدد کتابوں کے نام ذکر کئے ہیں، طوالت کے خوف سے ان کو ذکر نہیں

کیا جاتا۔

دوسری قسم مؤلف کا وصفاً مجہول ہونا۔

کبھی کتاب اس وجہ سے غیر معتبر ہوتی ہے کہ اس کے مؤلف کا حال معلوم نہیں ہوتا، کہ وہ قابل اعتماد فقیہ تھے یا اوسط درجے کے عالم یا محض ایک طالب علم یا متعلم (جو صحیح وضعیف ہر قسم کی باتیں جمع کرنے والے ہوتے ہیں)۔

ایسی کتابیں اگرچہ پہلی قسم کے مقابلے میں اچھی ہیں لیکن پھر بھی مؤلف مجہول ہونے کے سبب اس کی یہ تالیف مذہب حنفی میں قابل اعتماد نہیں سمجھی جائے گی۔ یہ صورت حال بعض مطبوعہ کتب میں بھی پائی جاتی ہے، جیسے ”خلاصۃ الکیدانی“۔ کیدانی کون ہے معلوم نہیں۔ کبھی ان کی نسبت نوی صدی کے حنفی فقیہ ”طف اللہ نسفی“ کی جانب کردی جاتی ہے جو فاضل کیدانی سے مشہور ہے، لیکن ان کا بھی حال غیر معروف ہے، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہے کہ اس میں بہت سی غلط روایات جمع کردی گئی ہیں۔ اسی طرح ”خزانۃ الروایات“ کے مؤلف بھی غیر معلوم ہیں، اگرچہ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کو قاضی جگن گجراتی کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (اور اس کتاب میں بھی غلط اور غیر معتمد روایات موجود ہیں)۔

اسی طرح ملا مسکین کی شرح کنز؛ یہ کتاب علمی مادے کی اعتبار سے بہت عمدہ ہے، لیکن اس کے مؤلف کے بارے میں زیادہ علم نہیں ہے۔

یہی حال قہستانی کی کتابوں کا ہے گرچہ وہ لوگوں میں متداول ہیں۔ مثلاً ان کی ایک مشہور کتاب ”جامع الرموز“ ہے لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (کشف الظنون میں ملا عصام الدین سے منقول ہے کہ یہ قہستانی شیخ الاسلام ہروی کے شاگردوں میں سے نہیں تھے، بلکہ اپنے زمانے میں کتابوں کے تاجر تھے، نیز یہ اپنے ہم عصر علماء میں فقہ کے اعتبار سے کوئی شہرت بھی نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنی اس شرح میں قوی اور ضعیف اقوال بغیر تصحیح و تحقیق کے جمع کر دیے ہیں۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

اگر اس کے عقیدہ کی خرابی صرف اس کی ذات تک محدود ہو اور اس کی کتابوں میں اس کا کوئی اثر نہ ہو تو تنبیہ اور بیدار مغزی کے ساتھ اس سے استفادہ ممکن ہے، اس لئے کہ بقول شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کے: بعض لوگ فصاحت اور حسن تعبیر میں اتنے ماہر ہوتے ہیں کہ تلبیس اور بدعت کو اپنے کلام میں اس طرح داخل کرتے ہیں کہ قاری کو اس کا شعور بھی نہیں ہوتا۔ جیسے صاحب کشاف وغیرہ کی بہت سی تفسیری باتیں لوگوں میں اس طرح رائج ہو گئیں ہیں کہ لوگوں میں اس کے باطل ہونے کا اعتقاد بھی نہیں۔ وہ حنفی المذہب اور معتزل العقیدہ ہیں، اسی طرح نجم الدین زاہدی بھی معتزلی ہیں، اگرچہ فروعیات میں حنفی مسلک کے پیروکار ہیں۔ اور فقہ حنفی میں ان کی کئی کتابیں بھی ہیں۔

(۳) مؤلف کا ضعف۔

مذہب حنفی کے بہت سے علماء نے بعض مؤلفین کے ضعیف ہونے کی یا ان کی کتاب کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کی ہے، یا اس میں موجود ضعف کے نفاذ پر کلام کیا ہے۔ پس اگر مذہب حنفی کے کسی معتبر عالم و فقیہ نے کسی مصنف یا کتاب کے ضعیف ہونے کی صراحت کی ہے تو اس کتاب سے استفادہ میں اس کا خیال رکھا جائے گا۔ جیسے علامہ زاہدی کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وہ ضعیف روایات نقل کرتے ہیں، لہذا تفردات میں ان کی پیروی نہیں کی جائے گی۔

فرع ثالث: کتاب کے غیر معتبر ہونے کے وہ اسباب جو کتاب اور صاحب کتاب دونوں میں مشترک ہوں۔ یعنی بعض کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا سبب خود کتاب اور صاحب کتاب ہی ہوتے ہیں، اور اس کے چند اسباب ہیں۔

(۱) مؤلف کی جانب کتاب کی نسبت میں شک ہونا۔

بہت سی کتابیں ایسی ہیں جن کا کوئی صحیح مؤلف ہی معلوم نہیں۔ کئی ایک کی جانب اس کی نسبت کی جاتی ہے۔ کبھی تو غیر مؤلف کی جانب بھی کردی جاتی ہے، اور اس کی بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں۔ کسی کی غلطی سے کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہو جاتی ہے۔ کبھی اپنی کتاب کو

لوگوں میں مقبول بنانے کی غرض سے مصنف، کسی مشہور شخص کی طرف اس کی نسبت کر دیتا ہے۔ کبھی کتاب میں تحریر کردہ اپنی رائے کو ترجیح دینے کے لیے مشہور مصنف کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ کبھی دو شخصوں کے درمیان پائی جانی جانے والی کوئی اور مناسبت کی وجہ سے ایک کی کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہو جاتی ہے۔

بہر حال کسی بھی کتاب سے استفادہ کرنے سے پہلے مؤلف کی جانب اس کتاب کی نسبت کی تحقیق کر لینا ضروری ہوتا ہے۔

جیسے ”کتاب الخارج والجلیل“ امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ نسبت درست نہیں۔ علامہ تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت منسوب کرنے والے سب لوگ مجہول ہیں اور بعض تو کذاب ہیں۔

علامہ کوثریؒ نے ”مناقب ابی حنفیۃ للذہبی“ پر اپنے حاشیہ کے صفحہ ۵۴ پر لکھا ہے کہ یہ کتاب الکذاب ابن الکذاب ابن الکذاب کی روایت ہے الخ (لہذا اس پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے۔) (اصول الافتاء و آدابہ: ۱۸۲)

انہیں کتابوں میں سے ایک ”فتاویٰ عزیز یہ“ ہے، جو شیخ عبدالعزیز محدث دہلوی کی طرف منسوب ہے حالانکہ یہ ان کی تالیف نہیں ہے، بلکہ ان کے بعد کسی غیر معروف شخص نے اس کو جمع کیا ہے، اور اس میں ایسے الحاقات بھی ہیں جن کی نسبت شیخ کی طرف درست نہیں لہذا جب تک اس کے مضمون کی کسی دوسری دلیل سے تائید نہ ہو جائے اس پر اعتماد درست نہیں۔

(۲) مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو رائج قرار دینا۔

اگر کتاب کے مؤلف نے اپنی کتاب میں مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو ترجیح دی ہو اور مذہب کے معتبر ائمہ میں سے کوئی اس قول کا قائل نہ ہو تو ایسی کتاب کو مذہبِ حنفی کی غیر معتبر کتابوں میں شمار کیا جائے گا اور اس کی ایسی آراء اور ترجیحات کی پیروی نہیں کی جائے گی۔ ہاں اگر وہ اہل ترجیح میں سے ہو، اور مشہور دولہ بالفضل ہو تو ان کے تفردات کے سبب مسائل میں ان کی اور کتاب کی قدر و منزلت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسے ہدایہ کی مشہور شرح فتح القدیر کے

مصنف محقق ابن ہمام۔ جو مذہب سے خارج اپنی غیر متبوع آراء کے باوجود ثقاہت اور مذہب حنفی میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔

ان جیسی کتابوں کا حکم بقول علامہ لکھنوی کے یہ ہے کہ تامل اور غور و فکر کے بعد اصول اور کتب معتبرہ کی عدم مخالفت کا لحاظ کرتے ہوئے ان میں موجود صحیح باتوں کو لیا جاسکتا ہے۔ اور غلط اور غیر واضح مسائل کو چھوڑ دیا جائے گا، اور جو باتیں صرف انہیں کتب میں ہوں تو جب تک وہ کسی شرعی قاعدہ کے ماتحت نہ آجاوے اس پر توقف کیا جائے گا۔

### فصل ثانی مذہب حنفی میں کتب معتمدہ کے ضوابط

کتب غیر معتبرہ کے اسباب کا جائزہ لینے کے بعد کتب معتبرہ کے ضوابط کو اختصاراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) اگر مؤلف فضل و کمال، نیکی، رسوخ فی العلم، اور ثقاہت میں مشہور دلہ بالفضل ہو تو ان کی کتب مذہب حنفی میں معتبر سمجھی جائے گی۔ سوائے اس کے کہ ان کی کتاب سے اس کا غیر معتمد ہونا ثابت ہوتا ہو۔

(۲) مؤلف کتاب نے اپنی کتاب میں صحیح، رائج اور مفتی بہ اقوال ذکر کرنے کا التزام کیا ہو اور واقعہ بھی اسی کے مطابق ہو تو وہ مذہب میں متون کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے مذہب کی مشہور متون مختصر القدوری، المختار وغیرہ۔

(۳) مذہب حنفی کے مشہور علماء کی تالیف شدہ وہ کتابیں جن کی نسبت اور روایت صاحب کتاب کی طرف صحیح ہو جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ وغیرہ کی کتابیں۔

(۴) مذہب حنفی کی کتب معتمدہ کی شروحات و حواشی جن میں ضعیف مرجوح اور خارج عن المذہب مسائل کو رائج نہ قرار دیا گیا ہو، اور کسی معتبر عالم نے کتاب یا مؤلف کے ضعف کی صراحت نہ کی ہو، نیز وہ کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی پاک ہو۔

(۵) کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی خالی ہو۔ جیسے کتاب کا نادرو

ناپید ہونا، طمس و سقط، غیر واضح خط و کتابت وغیرہ سے خالی ہونا۔

### فصل ثالث: فقہ حنفی میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط

مذہب حنفی کے متعدد اقوال و روایات کا قوت و ضعف پر مشتمل ہونا طالب علم اور فقہ پڑھنے والوں کے نزدیک امر مسلم ہے اور مذہب کی فقہی کتابیں اس کی شاہد ہیں۔ اسی لیے علماء مذہب نے لازماً راجح اور صحیح قول کو اختیار کرنے اور مرجوح، ضعیف مرجوح عنہ اور مجبور اقوال کے مطابق عمل نہ کرنے اور فتویٰ نہ دینے کی تاکید فرمائی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: اپنے عمل کرنے یا دوسروں کو فتویٰ دینے کے لئے علماء مذہب کے راجح اقوال کی پیروی کرنا ضروری ہے، بعض مواقع کو چھوڑ کر مرجوح اقوال پر عمل کرنا یا فتویٰ دینا جائز نہیں۔ اور علماء نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے۔

البتہ یہ امر کسی سے مخفی نہیں کہ تعارض آراء اور اختلاف اجتہادات کے سبب مذہب حنفی کے راجح قول کی تعیین کر پانا بہت پیچیدہ عمل ہے۔ اسی لیے مذہب کے معمول بہا اور راجح اقوال کو مرجوح اقوال سے الگ کرنے کے ضوابط وضع کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔

مذہب حنفی کی کتابوں میں ایسے بہت سے ضوابط مختلف مواقع پر ذکر کیے گئے ہیں جن کی روشنی میں ہم راجح اقوال کو مرجوح سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی قول کسی معروف امام کا ہو، معتبراً خذ میں اس کا ذکر ہو یا اقوی دلیل کی جانب منسوب ہو؛ وغیرہ وغیرہ۔ علامہ شامی نے اپنی منظوم عقود رسم المفتی اور اس کی شرح میں اس موضوع پر بہترین ضوابط جمع فرمائے ہیں۔ ہم یہاں اس کو کچھ کمی بیشی کے ساتھ پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

یہ ضوابط کل چھ حصوں پر مشتمل ہیں:

- (۱) قائل کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔
- (۲) باعتبار آخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔
- (۳) باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

- (۴) دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔  
 (۵) بعض مواقع پر غیر راجح کو اختیار کرنے کے ضوابط۔  
 (۶) مذہب حنفی کے مشائخ کی ترجیحات کے مابین رفع تعارض کے ضوابط۔

## [1] باعتبار قائل کے قول راجح کو مرجوح سے الگ کرنے

### کے ضوابط۔

بہت سی مرتبہ قائل کے مرتبے کو دیکھتے ہوئے یا اس کے صاحبِ ترجیح یا مذہب کے مشائخ میں سے ہونے کی وجہ سے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے کل گیارہ قواعد ہیں:

(۱) اگر کسی مسئلے میں متقدمین اور متاخرین فقہاء حنفیہ کا ایک ہی قول ہو تو اس کو اختیار کرنا لازم ہے؛ مگر جب دو یا اس سے زائد اقوال اور روایات ہوں تو اصحابِ ترجیح نے جس قول کو ترجیح دی ہو وہ دوسرے اقوال پر مقدم ہوگا چاہے۔ وہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو یا کسی اور کا۔ ہاں جن حضرات کا شمار اصحابِ ترجیح میں سے نہ ہو ان کی ترجیح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

اعلم بأن الواجب اتباع ما -- ترجیحه عن أهله قد علما  
 یعنی اصحابِ ترجیح نے جس قول کو راجح قرار دیا ہو اس کی پیروی لازم ہے۔  
 علامہ شامی منظومہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

ولا يجوز بالضعيف العمل -- ولا به يجاب من جاء يسأل  
 إلا لعامل له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

یعنی ضعیف قول پر عمل کرنا جائز نہیں اور نہ ہی ضعیف قول سے کسی سائل کو جواب دیا جائے گا؛ البتہ اس میں سے وہ عمل کرنے والا مستثنیٰ ہے جس کو مجبوری ہے یا وہ مفتی جس کو مہارت تامہ حاصل ہو۔

پس اگر کوئی شخص کبھی کسی ضرورت کے تقاضے سے ضعیف قول پر عمل کرے تو وہ ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ فقہاء نے مسافر کو اور اس مہمان کو جو شبہ سے ڈرتا ہے، اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے قول پر عمل کرے، ان کے نزدیک اگر کوئی شخص خواب دیکھے اور جب اسے بد خوابی کا احساس ہو تو عضو کو مضبوط پکڑ لے اور جب شہوت سست پڑ جائے تو چھوڑ دے تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک غسل واجب ہونے کے لیے منی کا شہوت کے ساتھ عضو سے نکلنا شرط ہے۔ حالاں کہ امام ابو یوسف کا یہ قول فقہ حنفی میں رائج قول کے خلاف ہے۔ مگر علماء نے بوقت ضرورت اس کی اجازت دی ہے۔

اور اسی قبیل سے وہ مسئلہ ہے جو صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب مختارات النوازل میں ذکر فرمایا ہے کہ: جب خون تھوڑا تھوڑا زخم سے نکلے اور بہنے والا نہ ہو تو وہ ناقض وضو نہیں ہے، چاہے اس کی مجموعی مقدار بہت ہو۔ (آپ فتویٰ کیسے دیں: ۱۲۵)

(۲) صریح تصحیح التزامی تصحیح پر مقدم ہوگی۔ پس اگر مشائخ نے کسی قول کی صراحۃً تصحیح کی ہو تو وہ متون پر مقدم ہوگا، کیوں کہ متون کے اقوال التزاماً صحیح سمجھے جاتے ہیں۔

صریح تصحیح الفاظ ترجیح سے ہوتی ہے جیسے: هو الصحيح، الاصح، المعتمد، به یفتی؛ وغیرہ۔

اور التزامی تصحیح مؤلف کے انداز اور طریقے سے ہوتی ہے اور اسکی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) کتاب میں مذہب کے صحیح اقوال کو ہی ذکر کرنے کا التزام؛ جیسا کہ اصحاب متون کا طریقہ ہے۔ متون معتبرہ یہ ہیں: بدایۃ المبتدی، مختصر القدوری، المختار (الاختیار کا متن)، النقایۃ، الوقایۃ، الكنز، ملتقى الأبحر۔ (شرح عقود) (۲) قول راجح کو مقدم کرنا جیسے کہ قاضی خان نے اپنے فتاویٰ اور علامہ جلی نے ملتقى الأبحر میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے (۳) قول راجح کی دلیل کو مؤخر کرنا جیسا کہ مبسوط میں علامہ سرحدی، بدائع میں علامہ کاسانی اور ہدایہ میں علامہ مرغینانی نے کیا ہے۔ (۴) صرف قول راجح کی دلیل کو ہی ذکر کرنا (۵) دوسرے اقوال پر رد کرنا وغیرہ۔

نوٹ: صریح تصحیح کے لئے جو الفاظ ترجیح مستعمل ہوتے ہیں ان میں درجہ اور قوت کے

اعتبار سے فرق ہے۔

ان میں سب سے قویٰ علیہ عمل الامۃ 'ہے پھر علیہ الفتویٰ' اور 'بہ یفتی' پھر 'الفتویٰ علیہ' پھر 'هو الصحيح' پھر 'هو الأصح'۔ پھر باقی تمام الفاظ قوت تصحیح کے اعتبار سے برابر ہے۔ جیسے: هو المعتمد اور هو الاشبه؛ البتہ ان میں جو اسم تفصیل کے صیغے ہوں گے وہ دیگر صیغوں کی بہ نسبت رائج ہوں گے۔

ان الفاظ ترجیح میں سے 'صحیح' اور 'اصح' میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں سے کون سا زیادہ قویٰ ہے۔ اس سلسلے کی مزید تفصیل: شرح عقود رسم المفتی اور اصول الافتاء للعثماني میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۳) امام صاحب کا قول مشائخ کی تصحیح و ترجیح کا محتاج نہیں، لہذا کسی مسئلہ میں امام صاحب کا قول پایا جائے تو اسی پر عمل کیا جائے گا؛ چاہے مشائخ نے اس کی تصحیح کی صراحت کی ہو یا نہ کی ہو۔ البتہ دو صورتیں اس میں سے مستثنیٰ ہیں:

(الف) مشائخ نے امام صاحب کے قول کے مقابل دوسرے قول کو رائج قرار دیا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا، جیسے مزارعت میں صاحبین کے قول کے مطابق جواز کا قول رائج قرار دیا گیا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

(ب) جن مسائل میں عموماً امام صاحب کے علاوہ کسی اور کا قول رائج قرار دیا گیا ہو؛ ان میں بھی امام صاحب کے قول پر عمل نہ کیا جائے، الا یہ کہ اس پر عمل کی صراحت ہو؛ جیسے قضاء وغیرہ کے مسائل میں۔

(۴) عبادات کے مسائل میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا؛ البتہ اس سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں۔

(الف) جن مسائل میں امام صاحب کے قول کے مقابلے میں دوسرے قول کی ترجیح کی صراحت ہو، تو ان میں ضابطہ نمبر ایک کے مطابق مشائخ کی ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

(ب) جن مسائل میں امام صاحب کی غیر مشہور روایت کی بھی تصحیح منقول ہو اور ائمہ

نے اسے اختیار بھی کیا ہو تو ان میں مشہور روایت پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ جیسے: نبیذ تمر سے طہارت حاصل کرنے کے مسئلے میں امام صاحبؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسا شخص وضو ہی کرے گا، تیمم اس کے لیے درست نہیں، جب کہ فتویٰ تیمم کے جواز اور وضو کے عدم جواز کا ہے، یہی امام صاحب کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے اختیار کیا ہے، علامہ شامی نے اپنے اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فی کل ابواب العبادات رجح -- قول الامام مطلقا مالم تصح

عنه رواية بها الغير أخذ -- مثل تیمم لمن تمرأ نبذ

(۵) جب امام صاحب اور آپ کے دونوں تلامذہ (ابو یوسف و محمدؒ) یا ان میں سے کوئی ایک کسی جواب پر متفق ہوں تو بلا ضرورت اس سے عدول جائز نہیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

”اذا اتفق ابو حنفية وصاحباہ (أبو یوسف ومحمد بن الحسن) علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة وكذا إذا وافقه أحدهما“

نیز علامہ شامی نے اپنے کلام میں ”الضرورة“ سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ ضرورت و حاجت کی بناء پر بقدر ضرورت ائمہ مذہب کی رائے سے عدول کر کے ان کے قول پر فتویٰ نہ دینا بھی جائز ہے، مثلاً اذان، امامت، تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا ائمہ متقدمین کے نزدیک جائز نہیں، جبکہ متاخرین مشائخ حنفیہ نے امور دینیہ میں لوگوں کی سستی کے پیش نظر اس کی حفاظت کو مدنظر رکھتے ہوئے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

(۶) قضاء کے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کی مہارت اور تجربہ کی وجہ سے انہی کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وکل فرع بالقضاء تعلقا -- قول أبی یوسف فیہ ینتقی

یعنی قضاء سے متعلق فروعی مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ اس میں بھی وہ مسائل جن میں مشائخ نے امام ابو یوسف کے علاوہ کسی اور کے قول پر

فتویٰ کی صراحت کی ہو تو وہ مسائل اس ضابطے سے مستثنیٰ ہوں گے۔ جیسے ظاہر الروایۃ کے مطابق اشیائے منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں کیا جائے گا؛ جبکہ متاخرین علماء احناف نے امام محمدؒ کی غیر ظاہر الروایۃ کے مطابق منقولہ اشیاء میں بھی اس کے قبول کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، باوجود یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول صرف بھگوڑیغلام میں قبول کرنے کا ہے۔

(۷) ذوی الارحام کے روایت کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی مسائل ذوی الارحام -- قد أفتو بما یقولہ محمدؐ

(۸) کسی مسئلہ میں اولاً امام صاحب کے قول کو تلامذہ کے قول پر مقدم کیا جائے گا اور اگر امام صاحب کا قول نہ ہو تو ابو یوسف کا اور ان سے کوئی قول مروی نہ ہو تو امام محمدؒ کا پھر امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کا قول مقدم ہوگا۔ ان دونوں حضرات کے اقوال بعض حضرات کے بقول ایک ہی درجہ کے ہیں جب کہ النہر الفائق میں ثم بقول الحسن ہے، یعنی حضرت حسن کا درجہ امام زفر کے بعد ہے۔ (آپ فتویٰ کیسے دیں)

اور بعض علماء سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر امام صاحب اور آپ کے تلامذہ کے درمیان اختلاف ہو؛ اور یہ اختلاف عصر و زمان کے اختلاف پر مبنی ہو تو تلامذہ کا قول مقدم ہوگا ورنہ پھر مفتی کو اختیار ہوگا، باعتبار دلیل جس قول کو قوی سمجھے اس کے مطابق فتویٰ دے۔

ان دونوں روایتوں میں تطبیق بھی دی جاسکتی ہے بایں طور کہ مفتی مجتہد ہو تو من حیث الدلیل اس کے نزدیک جو مسئلہ رائج ہو اس کے مطابق فتویٰ دے، چاہے وہ امام صاحب کا قول ہو یا آپ کے تلامذہ کا۔ اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ سابقہ تفصیل اور ترتیب کے مطابق ہی عمل کرے گا، علامہ شامی نے ان اشعار میں اسی ضابطے کی تلخیص کی ہے۔

و حیث لم یوجد له اختیار فقول یعقوب هو المختار

ثم محمد فقولہ الحسن ثم زفر وابن زیاد الحسن

وقیل بالتخیر فی فتواه      ان خالف الامام صاحبہ  
وقیل من دلیله أقوى رجح      وذا لمفتی ذی اجتهاد الأصح  
فالآن لا ترجیح بالدلیل      فلیس الا القول بالتفصیل  
مالم یکن خلافه المصححاً      فنأخذ الذی لهم قد وضحا  
اس ضابطے سے دو قسم کے مسائل مستثنی ہوں گے:

(الف) جہاں مشائخ نے کسی معین قول کی ترجیح کی صراحت کی ہو ان میں ضابطہ اول کے مطابق انہیں کی ترجیحات کو لیا جائے گا۔ علامہ شامی نے 'مالم یکن خلافه المصححاً' سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(ب) جن مسائل میں عام طور پر جن ائمہ کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے، ان میں انہیں کے قول کو مقدم کیا جائے گا جیسے عبادات، قضاء، ذوی الارحام کی میراث وغیرہ کے مسائل۔  
(۹) کسی ضرورت و حاجت کی بناء پر ہی صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو امام صاحب کے قول پر ترجیح دی جائیگی۔ مثلاً امام صاحب کے قول کی دلیل کمزور ہو۔ جیسا کہ حج میں ہدی کے اشعار کے مسئلہ میں ہے، یا امام صاحب کے مذہب کے خلاف تعامل پایا جائے جیسے مزارعت کے مسائل یا کسی حکم کا عصر و زمان کے اختلاف پر مبنی ہونا، جیسے ظاہری عدالت پر فیصلہ نہ کرنا، وغیرہ۔ ایسے مسائل میں کبھی صاحبین کے علاوہ دیگر ائمہ کے قول پر بھی فتویٰ دیا جاتا ہے، جیسے کئی مسائل میں مشائخ نے امام زفر کے قول پر فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

فاننا نراهم وقد رجحوا -- مقال بعض صحبه و صححو

من ذاك ما قد رجحوا لفر -- مقاله فی سبعة وعشر

(۱۰) اگر کسی مسئلے میں امام صاحب کا ان کے کسی تلامذہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو اور علماء متاخرین کا اس میں ایک ہی قول ہو تو یہی قابل عمل ہوگا اور اگر ان میں اختلاف ہو تو امام

طحاویؒ، ابواللیث سمرقندیؒ وغیرہ جیسے مذہب کے کبار علماء کا قول معتبر سمجھا جائے گا، اس لیے کہ عام طور پر دلیل کے قوی ہونے کے بناء پر ہی کبار ائمہ نے وہ قول اختیار کیا ہوگا۔ ہاں اگر جانب مخالف (اقل علماء) کی دلیل قوی ہو تو دلیل کا اتباع ہی اولیٰ ہوگا۔

ثم اذا لم توجد الرواية -- عن علمائنا ذوی الدراية  
واختلف الذين قد تأخروا -- يرجح الذي عليه الأكثر  
مثل الطحاوی وأبی حفص الكبير -- وأبو جعفر والیث الشهير  
(۱۱) اگر کسی مجتہد کی جانب ایک ہی مسئلہ میں دو یا زائد متعارض قول منسوب ہوں؛ اور  
قول متأخر کا علم ہو تو قول متأخر مرجوح إلیہ سمجھا جائے گا، اسی طرح اگر مجتہد کی جانب سے کوئی  
ایسی بات منقول ہو جس سے کسی ایک قول کی تقویت ہوتی ہو اس قول کو صحیح سمجھا جائے گا۔ ورنہ  
پھر مفتی مرحمت میں سے کسی سبب کی بناء پر کسی رائے کو رائج قرار دے اور اگر وہ بھی ممکن نہ ہو تو  
قلبی شہادت پر عمل کرے اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ متأخرین اہل فتویٰ کی رائے پر عمل کرے، اور  
اگر ان سے کچھ منقول نہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور دوسرے اہل علم سے مشورہ کرے  
اور اپنے نزدیک جو زیادہ درست اور احوط ہو اس پر عمل کرے۔

## [2] باعتبار ماخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے

### کے ضوابط۔

کبھی بعض اقوال کو آخذ یا معتبر کتاب میں واقع ہونے کی وجہ سے دوسرے اقوال پر ترجیح دی جاتی ہے اس کے ضوابط درج ذیل ہیں۔

(۱) کتب ظاہر الروایۃ کے مسائل پر فتویٰ دیا جائے۔ اگرچہ اس کی تصحیح کی صراحت نہ کی  
گئی ہو۔ اور اگر مشائخ نے اس کے علاوہ کسی اور روایت کی تصحیح کی صراحت کی ہو تو فصل سابق  
کے ضابطہ اول کے مطابق وہ مقدم ہوگی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

اعلم بأن الواجب اتباع ما -- رجیحه عن أهل قد علما

أو كان ظاهر الرواية ولم -- يرجحوا خلاف ذلك فاعلم  
 راجح قول کے مطابق کتب ظاہر الروایۃ سے یہ چھ کتابیں مراد ہیں:  
 (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔  
 علامہ ابن عابدینؒ نے اپنے منظومے میں اسے نظم کیا ہے:  
 و کتب ظاهر الروایات أتت -- ستا وبالأصول أيضا سمیت  
 صنفها محمد الشيباني -- حرر فيها المذهب النعماني  
 الجامع الصغير و الكبير -- والسير الكبير والصغير  
 ثم الزيادات مع المبسوط -- تواترت بالسند المضبوط  
 (۲) اگر کسی مسئلے میں کتب ظاہر الروایۃ میں اختلاف پایا جائے تو مجتہد مفتی، اور  
 باصلاحیت فقیہ کو چاہیے کہ باعتبار دلیل کے راجح قول کو اختیار کرے، اور اگر اس کی معرفت نہ ہو  
 سکے تو کتب ظاہر الروایۃ میں باعتبار تالیف مؤخر کتاب میں مذکور قول پر عمل کرے۔  
 علامہ شامی فرماتے ہیں:

واشتهر المبسوط بالأصل وذا -- لسبقه الستة تصنيفا كذا  
 الجامع الصغير بعده فما -- فيه على الأصل لذا تقدما  
 وآخر الستة تصنيفا ورد -- السير الكبير فهو المعتمد  
 (۳) جہاں تک ممکن ہو سکے ظاہر الروایۃ کے مطابق ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ اور جب  
 تک مشائخ کی جانب سے روایت شاذہ کے مطابق فتویٰ ہونے کی تصریح نہ ہو؛ اس کے مطابق  
 فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی مسئلہ صرف غیر ظاہر الروایت میں ہی ہو تو پھر اسے ہی لیا  
 جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وظاهر المروى ليس يعدل -- عنه الى خلافه إذ ينقل  
 لا ينبغي العدول عن دراية -- اذا أتى بوقها رواية

(۴) کتب ظاہر الروایۃ میں موجود مسائل سب سے مقدم ہوں گے۔ اس کے بعد متون میں مذکور اقوال کا درجہ ہے اور متون کے مسائل بھی التزاماً تصحیح شدہ کے درجے میں ہیں، اور اسی اعتبار سے متون کے مسائل 'شروح' پر مقدم ہوں گے، اور شروح کے مسائل 'فتاویٰ' پر مقدم ہوں گے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وکل قول فی المتون اثبتا -- فذاک ترجیح له ضمنا آتی  
فرجحت علی الشروح والشروح -- علی الفتاوی القدم من ذات رجوح  
مالم یکن سواہ لفظا صححا -- فالأرجح الذی بہ قد صرحا  
(۵) علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ اصول کی کتب میں مذکور مسائل اگر فروع کی کتب کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اصول کی کتب میں فقہی مسائل کا ذکر تبعاً ہوتا ہے نہ کہ قصداً۔

### [3] باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے

#### کے ضوابط۔

مسائل کے مابین کبھی دلیل میں غور و فکر کر کے بھی ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، جس کی دلیل زیادہ قوی ہوگی وہ مسئلہ دوسرے پر مقدم ہوگا، اسی طرح جو مسئلہ مدلل ہوتا ہے وہ غیر مدلل پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں اس کے متعلق کچھ قواعد ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) علماء کی صراحت کے مطابق درایت جب روایت کے موافق ہو تو اس سے عدول مناسب نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی سے مستنبط ہونے والے حکم کے مطابق ہی مذہب کی روایت ہو تو اس سے صرف نظر کرنا درست نہیں۔ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں

لا ینبغی العدول عن درایة -- اذا آتی بوفقہا رواية

(۲) ملا علی قاریؒ نے اسی کے مطابق یہ دوسرا قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر امام صاحبؒ

سے دور روایتیں ہوں یا آپ سے ایک روایت اور آپ کے تلامذہ سے دوسری روایت مروی ہو تو جو روایت احادیث نبوی کے موافق اور جمہور علماء کے اقوال کے مطابق ہو وہ رائج ہوگی۔

(۳) اگر کسی مسئلہ میں قیاس اور استحسان جمع ہو جائے تو مستثنیات کو چھوڑ استحسان کے مطابق ہی عمل کیا جائے گا، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

ورجحوا استحسانهم علی القیاس -- إلا مسائل و مافیہا التباس  
(۴) (۵) (۶) فقہاء کا کسی مسئلہ میں کئی اقوال میں سے ایک کو مدلل کرنا یا اس کی علت بیان کرنا ترجیح پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی قول کو رد کرنا یا اس کی دلیل کا جواب دینا اس کے مقابل کے رائج ہونے کی علامت ہے۔

(۷) ساتواں ضابطہ

اگر کوئی صحیح حدیث مذہب کے کسی قول کے خلاف ہو تو امام صاحبؒ کے قول ”إذا صح الحدیث فهو مذهبی“ کے بموجب حدیث پر ہی عمل کیا جائے گا اور وہی امام صاحبؒ کا مذہب بھی ہوگا، نیز اس پر عمل کرنے والا خفی ہی رہے گا۔ علامہ شامیؒ کے بقول مذہب کے قول کو ترک کر کے صحیح حدیث پر عمل کرنے کے لیے دو شرطیں ہیں:

(۱) وہ شخص نصوص میں غور و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اور نصوص کے محکم و منسوخ ہونے کو پہچانتا ہو۔

(۲) اس کا یہ اجتہاد مذہب کے کسی قول کے موافق ہو، بالکل یہ مذہب سے خارج کر دینے والا نہ ہو، اس لئے کہ اس کے اجتہاد کے مقابلے میں ہمارے ائمہ کا اجتہاد زیادہ قوی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اس سے زیادہ رائج دلیل دیکھ کر ہی یہ قول اختیار کیا ہوگا۔

#### [4] دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح

سے الگ کرنے کے ضوابط۔

مذہب حنفی میں کبھی قائل، مصدر اور دلیل سے قطع نظر دیگر امور کے اعتبار سے بھی ایک

قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے جاتے ہیں۔  
 (۱) اگر کسی مسئلہ میں تین قول ہو اور ہر ایک مدلل ہو تو پہلا یا آخری قول رائج ہوگا۔ قول  
 ثانی نہیں، الا یہ کہ مؤلف کی عادت اس کے خلاف ہو یا اس سے یا دوسرے سے کسی معین قول کی  
 ترجیح صادر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور قرینہ موجود ہو۔  
 (۲) وقف کے مسائل میں فیصلہ اور فتویٰ ایسے قول پر دیا جائے گا جو وقف کے لئے  
 زیادہ درست اور زیادہ نفع بخش ہو۔  
 (۳) مقلد مفتی مذہب کے صحیح قول پر ہی فتویٰ دے گا، چاہے اس میں مستفتی کے لئے  
 کوئی مصلحت ہو یا نہ ہو؛ ہاں مجتہد مفتی کے لئے گنجائش ہے کہ اس کے نزدیک مستفتی کے حال  
 کے جو زیادہ موافق ہو اس پر فتویٰ دے۔

### [5] بعض مواقع میں قول مرجوح کو اختیار کرنے کے

#### ضوابط

قول رائج اور تصحیح شدہ اقوال کو دیگر اقوال پر مقدم کرنا عام ضابطہ ہے، لیکن کبھی اس کے  
 برعکس ضعیف، یا مذہب کے مخالف قول پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے  
 جاتے ہیں۔

(۱) فتویٰ دینے، فیصلہ کرنے اور عملی زندگی میں قول رائج ہی کی پیروی کی جائیگی، مفتی  
 اور مذہب کے پیروکار قاضی کو قول ضعیف یا قول مرجوح پر فتویٰ دینے یا فیصلہ کرنے کا اختیار  
 نہیں۔ ہاں روایت و درایت کی استعداد رکھنے والا عالم انتہائی ضرورت کے وقت ضعیف قول کو  
 اختیار کر سکتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولایجوز بالضعیف العمل -- ولا به یجاب من جا یسأل

الاعمال له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

لکنہا القاضی به لایقضى -- وإن قضی فحکمہ لایمضی

(۲) علامہ شامیؒ کے بقول اگر کسی قول کی تصحیح صیغہ اسم تفضیل افعل کے ذریعہ ہو تو مفتی کے لئے دونوں روایتوں پر فتویٰ دینا جائز ہے، اگرچہ پہلے قول کو زیادتی صحت کی وجہ سے مقدم کرنا اولیٰ ہے اور اگر تصحیح ایسے صیغے سے ہو جو اس روایت پر صحت کے منحصر ہونے اور مخالف روایت کے ضعف پر دلالت کرتی ہو جیسے صحیح، مأخوذ بہ وغیرہ تو مخالف روایت پر فتویٰ دینا جائز نہیں، الا یہ کہ دوسری روایت کی تصحیح کسی اور کتاب میں ہو تو مؤکد یا متفق علیہ قول کو مقدم کیا جائے گا۔

(۳) صریح تصحیح، التزامی تصحیح سے زیادہ قوی ہوتی ہے، لہذا جہاں صراحۃً تصحیح نہ ہو، التزامی تصحیح پر عمل کیا جائے گا اور جہاں دونوں ہوں تو صریح کو مقدم کیا جائے گا۔

(۴) مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے زیادہ قریب ہے، لہذا دو صورتوں میں فتویٰ کے لئے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) ضرورت و حاجت کے وقت مثلاً احناف کی رائے پر عمل کرنے میں حرج اور تنگی ہو جیسے مسئلہ مفقود میں۔

(۲) مسئلہ میں مذہب حنفی کا کوئی قول نہ ہو۔

## [6] مشائخ حنفیہ کی ترجیحات کے مابین دفع تعارض کے

### ضوابط

بسا اوقات علماء احناف کی تصحیح و ترجیح کے مابین تعارض ہوتا ہے۔ ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال و روایات کی تصحیح و ترجیح پائی جاتی ہے، ایسی صورت میں اگر دونوں قول یا روایتوں میں سے ہر ایک کی تصحیح ایک ہی طریقہ پر ہو اور صحیح بھی ایک ہو یا زیادہ ہو لیکن ان کا درجہ ایک ہی ہو تو مفتی جس پر چاہے فتویٰ دے اور اگر صحیح ایک ہو اور دونوں قولوں میں تقدیم و تاخر کا علم ہو تو آخری تصحیح پر عمل کیا جائے گا ورنہ پھر مندرجہ ذیل ضوابط کی روشنی میں کسی ایک کو رائج قرار دیا جائے گا۔

(۱) اگر کسی قول کی تصحیح زیادہ قوی الفاظ کے ذریعہ ہو تو اسے دوسرے قول پر ترجیح حاصل

ہوگی مثلاً لفظ الأصح کی تصحیح کوالصصحیح کی تصحیح پر اور لفظ الفتویٰ والی تصحیح کو دیگر الفاظ سے کی گئی تصحیح پر ترجیح حاصل ہوگی وغیرہ۔

(۲) اقوال میں تعارض کے وقت جس قول کو مفتی بہ کہا گیا ہو وہ صحیح اور ظاہر الروایۃ پر مقدم ہوگا۔

(۳) فتویٰ اور تصحیح میں اختلاف ہو تو ظاہر الروایۃ کو غیر تصحیح شدہ روایت پر ترجیح دی جائے گی۔

(۴) اگر دو تصحیح شدہ قولوں میں ایک متون میں ہو اور دوسرا شروع یا فتاویٰ میں ہو تو جب تک غیر متون کے قول کی تصحیح کی صراحت نہ ہو متون والے قول کو مقدم کیا جائے گا۔

(۵) صریح تصحیح شدہ قول کو متون معتمدہ میں وارد التزامی تصحیح شدہ اقوال پر مقدم کیا جائے گا۔

(۶) امام صاحب کا قول اصل ہونے کی وجہ سے امام صاحب کے قول کو ان کے تلامذہ کے قول پر مقدم کیا جائے گا۔

(۷) مذہب کے اکثر کبار مشائخ نے جس قول کو اختیار کیا ہو وہ دوسرے قول پر مقدم ہوگا۔

(۸) استحسان کی تقدیم اصل ہونے کی وجہ سے سوائے چند مسائل کے استحسان قیاس سے اولیٰ ہے لہذا بوقت تعارض اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۹) وقف کے مسائل میں جو قول النفع للوقف ہو اسے ہی اختیار کیا جائے گا۔

(۱۰) اہل زمانہ کے لئے جو قول زیادہ موافق اور آسان ہو اسی پر اعتماد کرنا اولیٰ ہے۔

(۱۱) زکوٰۃ کے باب میں جو قول النفع للفقراء ہو وہ اولیٰ ہے۔

(۱۲) عموماً مصلحت کا اعتبار کیا جاتا ہے؛ چنانچہ جس قول میں مصلحت ہو اس کو اختیار کر کے اس پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

(۱۳) شبہات کی بناء پر حدود کو دفع کر دیا جاتا ہے، چنانچہ جس قول میں دفع حد غالب

ہو وہ دوسرے قول سے افضل ہوگا اور تصحیح میں اختلاف کے وقت اس پر عمل بھی اولیٰ ہوگا۔  
(۱۴) جب تصحیح شدہ اقوال حلت و حرمت کے درمیان دائر ہو تو جانب حرمت کو اختیار کرنا اولیٰ و احوط ہے۔

(۱۵) دلائل میں غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والا فقیہ اگر دو قول میں سے ایک کو زیادہ قوی دیکھے تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔  
(۱۶) اسی طرح دو تصحیح شدہ اقوال میں جس قول کی دلیل زیادہ واضح اور ظاہر ہو اسے دوسرے پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اپنے اس منظومہ میں انہی قواعد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| وان تجد تصحیح قولین ورد       | فاختر لما شئت فكل معتمد     |
| إلا إذا كانا صحيحا وأصح       | أوقيل : ذا يفتى به فقد رجح  |
| أو كان فى المتن أو قول الإمام | أو ظاهر المروى أو جل العظام |
| قال به أو كان الاستحسانا      | أو زاد للأوقات نفعاً باناً  |
| أو كان ذا أوفق للزمان         | أو كان ذا أوضح فى البرهان   |
| هذا إذا تعارض التصحيح         | أو لم يكن أصلاً به تصريح    |
| فنأخذ الذى له مرجح            | مما علمته فهذا أوضح         |

بسم الله الرحمن الرحيم

## کتاب الطهارة

### کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو

اگر کنویں میں کوئی بڑا جانور گر کر مر جائے یا چھوٹا جانور گر کر پھول پھٹ جائے تو کنویں کا سارا پانی نکال کر اس کو خالی کر دیا جائے گا۔

اور اگر کنواں چشمہ دار ہو اور کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو شیخینؒ کے نزدیک کنویں میں جتنا پانی موجود ہے اندازہ لگا کر اسی کے بقدر پانی نکالا جائے گا، امام محمدؒ کے نزدیک دو سو سے تین سو ڈول تک پانی نکالا جائے گا۔

وإن مات فيها كلب أو شاة أو آدمي نزع جميع ما فيها من الماء، وإن انتفخ الحيوان فيها أو تفسخ نزع جميع ما فيها صغر الحيوان أو كبير. وإن كان البئر معينا لا ينزع ووجب نزع ما فيها أخرجوا مقدار ما فيها من الماء - وعن محمدؒ أنه قال: ينزع منها ما تادلوا إلى ثلاث مائة (قدوری: ۲۸/۲۷، البشري)

مسئلہ مذکور میں حضرات شیخینؒ سے امام محمدؒ کے اختلاف کی توجیہ کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فكانه بنى قوله على ما شاهد في بلد (هدایہ: ۴۲/۱، مکتبہ بلال دیوبند)  
یعنی امام محمدؒ کے زمانہ میں بغداد کے کنویں تقریباً ۲۰۰/۳۰۰ ڈول کے بقدر پانی والے ہوتے تھے اس لیے پورے کنویں کے پانی کے اخراج کے طریقے اور اندازہ کے طور پر ہی یہ حکم دیا ہے۔  
خلاصہ یہ ہوا کہ یہ اختلاف لفظی ہے چنانچہ شامی میں امام محمدؒ کے قول کی مذکورہ بالا توجیہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

وكذا ماروى عن الامام من نزع مائة في مثل آبار الكوفة لقللة ماؤها -  
(رد المحتار علی الدر المختار: ۳۷۲/۱، زکریا)

یعنی امام صاحب کے اندازہ کے مطابق کوفہ کے کنویں عامۃً سو ڈول پانی کے بقدر ہوتے

تھے اس لیے کوفہ میں پورا پانی نکالنے کے طور پر ۱۰۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا تھا خلاصہ یہ ہوا کہ پورے کنویں کا پانی نکالنا ضروری ہے، لہذا اندازہ سے کنویں کے پانی کی مقدار متعین کر لی جائے ۳۰۰/۲۰۰/۱۰۰ اور پھر اتنے ڈول پانی نکال لیا جائے۔

### کنویں میں مرے پڑے جانور کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو

اگر کنویں میں چوہا یا اس کے علاوہ کوئی جانور مرا ہوا دیکھا گیا اور یہ معلوم نہیں کہ کس وقت گرا ہے اور ابھی وہ پھولا پھٹا نہ ہو تو؛ اگر اس پانی سے وضوء کر کے نماز پڑھی ہو یا کپڑا وغیرہ دھویا ہو تو ایک رات اور ایک دن کی نماز کا اعادہ کرے اور جو کپڑا وغیرہ اس کے ذریعہ دھویا ہے اسے پاک پانی سے دھولے۔ اور اگر جانور کنویں میں پھول پھٹ گیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کرے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تک یقینی طور پر اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو جائے اس پر کسی چیز کا اعادہ لازم نہیں۔

واذا وجد فی البئر فأرة ميتة أو غيرها، لا يدرون متى وقعت ولم تنتفخ ولم تنفسخ أعادوا صلاة يوم وليلة اذا كانوا توضعوا منها وغسلوا كل شئ أصابه ماؤها۔ وإن انتفخت أو تفسخت أعادوا صلاة ثلاثة أيام ولياليها في قول أبي حنيفة، وقال ابو يوسف و محمد ليس عليهم اعادة شئ حتى يتحققوا متى وقعت (قدوری: ۲۹/۲۸، بشری) علامہ شامیؒ نے اولاً صاحب جوہرہ اور فتاویٰ عثماني کے حوالہ سے قاسم بن قطلوبغا کا قول صاحبین کے مذہب کے مفتی بہ اور مختار ہونے کا نقل فرمایا ہے؛ البتہ اس کے بعد اس سے اختلاف کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو بوجہ استحسان رائج قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وقالا من وقت العلم، فلا يلزمهم شئ قبله قيل وبه يفتى۔ قوله: (قيل وبه يفتى) قائله صاحب الجوهره۔ وقال العلامة قاسم في تصحيح القدوري: قال في فتاوى العتاني قولهما هو المختار۔ قلت: لم يوافق على ذلك، فقد اعتمد قول الامام البرهاني والنسفي والموصلي وصدر الشريعة ورجح دليله في جميع المصنفات، و صرح في البدائع بأن قولهما قاياس وقوله استحسان، وهو الأحوط في العبادات۔ (شامی: ۳۷۸/۱ زکریا)

ترجمہ: علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں فرمایا کہ فتاویٰ عتباتی میں ہے کہ صاحبین کا قول ہی پسندیدہ ہے؛ لیکن اس سے اتفاق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحب کے قول پر علامہ برہانی، نسفی، مصلیٰ اور صدر الشریعہ نے اعتماد کیا ہے اور تمام تصنیفات میں اسی کو رائج قرار دیا گیا ہے۔ اور بدائع میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ صاحبین کا قول قیاس ہے اور امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے اور عبادات میں اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

## تیمم

### کن چیزوں سے تیمم درست ہے ؟

طرفین کے نزدیک تیمم ہر اس چیز سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف مٹی اور ریت سے ہی تیمم جائز ہے۔

ویحوز التیمم عند أبی حنیفة و محمد بکل ماکان من جنس الأرض کالتراب والرمل والحجر والجص والنوره والكحل والزرنیخ۔ وقال أبو یوسف لا یحوز إلا بالتراب والرمل۔ (قدوری: ۳۴، بشری۔ الاختیار: ۲۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ امام ابو یوسف کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ومافی الحاوی القدسی من أنه هو المختار غریب مخالف لما اعتمدہ أصحاب المتن۔ (شامی: ۴۰۵/۱، زکریا)

ترجمہ: حاوی قدسی میں جو یہ بات لکھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہی پسندیدہ ہے یہ نادر قول ہے اور اصحاب متون نے جس پر اعتماد کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لو تیمم بالرمل او الغبار او الحجر الأملس او النورة أو الجص او الزرنیخ او المرَدَار

سَنَجُ الذی لا تراب علیہ أو الآخر جاز (فتاویٰ سراجیہ: ۴۶ / زم زم افریقہ)

علامہ علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں:

قال ابو حنیفۃ و محمد یجوز بكل ما هو من جنس الارض وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل خاصة وروی المعلى عن ابی یوسف انه لا یجوز الا التراب وهو قوله الآخر وبه أخذ الشافعی والصحیح قول ابی حنیفۃ ومحمد۔ (تحفة الفقهاء: ۱ / ۴۱)

### سامان سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا

اگر کوئی شخص کجاوہ یا سامان سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں اس کو یاد آیا؛ اب نماز کا وقت باقی ہو یا ختم ہو گیا ہو؛ طرفین کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اعادہ کرے گا۔

والمسافر اذا نسی الماء فی رحله فتیمم و صلی ثم ذکر الماء فی الوقت لم یعد صلاته عند أبی حنیفۃ ومحمد۔ وقال ابو یوسف یعید۔ (قدوری: ۳۶ / ۳۷، بشری۔ الاختیار لتعلیل المختار: ۲۵۱، بیروت)

ہدایہ میں ہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مسافر نے بذات خود سامان میں پانی رکھا ہو یا اس نے کسی کو کہہ کر رکھوایا ہو اور پھر بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی۔

اور اگر سامان سفر میں وضوء کا پانی کسی نے مسافر کے حکم اور علم کے بغیر رکھا ہو اور مسافر نے تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد وہ پانی دیکھا تو اس صورت میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔

والخلاف اذا وضعه بنفسه أو وضعه غیره بأمره، (ہدایہ: ۵۳۱، مکتبہ بلال)

پھر آگے صاحب ہدایہ تیمم کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے لئے پانی کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

ولهما انه لا قدرة بدون العلم وهو المراد بالوجود۔ (ہدایہ: ۵۳۱، بلال)

یعنی وجود سے مراد پانی کے وجود و عدم وجود کا علم ہے، لہذا جب علم ہی نہ ہوگا تو قادر علی الماء نہ سمجھا جائے گا اور اس کا تیمم درست ہوگا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و لونسیہ المسافر فی رحلہ وصلی بالتیمم لایعید عند الطرفين وقال أبو یوسف یعید )  
القول المقدم فیہ راجح کما هو دأبه (ملتقى الابحر: ۶۵/۱)  
علامہ قاضی خان فرماتے ہیں:

مسافر نسی الماء فی رحلہ أو فی رحلہ ماء ولم یعلم به فتیمم فصلی جازت الصلاة فی  
قول أبی حنیفة ومحمد . ( القول المقدم فیہ راجح کما صرح الشامی فی شرح عقود  
رسم المفتی) (فتاوی خانیه: ۶۳/۱ زکریا)

### موزے پر مسح

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جراب پر مسح کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ وہ مجلد (اس کے اوپر اور نیچے  
دونوں حصوں میں چڑا لگا ہوا) ہو یا منعل (صرف نیچے کے حصہ میں چڑا لگا ہوا) ہو۔ صاحبینؒ  
فرماتے ہیں کہ اگر جراب موٹے کپڑے کے ہوں اور پانی چھن کر قدم تک نہ پہنچتا ہو تو اس پر مسح  
کرنا جائز ہے۔

ولا یجوز المسح علی الجوربین إلا أن یکونا مجلدين أو منعلین۔ وقال: یجوز اذاکانا  
ثخنین لایشفان (قدوری: ۴۱، ۴۲، بشری)

صاحب ہدایہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ذکر کے فرماتے ہیں:

وعنه انه رجع الی قولهما وعلیه الفتوی۔ (ہدایہ: ۶۰/۱، بلال)

یعنی امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، گویا  
یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

وقال أبو یوسف ومحمد یجوز اذاکانا ثخنین، الهدایة، وعنه أنه رجع إلى قولهما وعلیه  
الفتوی۔ (التصحیح والترجیح: ۱۴۶ بیروت)

## حیض اور نفاس کے مسائل

### حیض کی اقل مدت

طرفینؒ کے نزدیک حیض کی اقل مدت تین دن اور تین رات ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول

یہ ہے کہ دودن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

وأقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها - وعن أبي يوسف أقله يومان وأكثر الثالث إقامة للأكثر مقام الكل - (الاختیار: ۳۰/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا نقص عن تقدير الشرع - (هدایہ: ۶۱/۱، بلال)

یعنی اگر حیض کی اقل مدت مکمل تین دن نہ شمار کی جائے تو یہ شریعت کی متعینہ مقدار (ثلاثہ قراء) میں کمی کرنا ہوگا جو کہ درست نہیں لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وأقله ثلاثة أيام بلياليها یعنی ثلاث ليال كما هو ظاهر الرواية (مجمع الأنهر: ۷۸/۱ کوئٹہ)

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الروایت کے مطابق تینوں اماموں کا مذہب یہی ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف، ان کی ایک روایت ہے اور اس پر کسی نے فتویٰ بھی نہیں دیا ہے۔

### توأمین کی ولادت میں نفاس کی ابتداء

:اگر کسی عورت نے ایک ہی حمل میں دو بچے جنے تو شیخینؒ کے نزدیک پہلے بچے کی ولادت کے بعد جو خون نکلے اسی سے عورت کے نفاس کی ابتداء مانی جائیگی۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے نفاس کی ابتداء شمار ہوگی۔

ومن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاستها ماخرج من الدم عقيب الولد الأول عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال: محمد وزفر من ولد الثاني (قدوری: ۵۰، بشری)

اس مسئلہ میں علامہ شامیؒ نے شیخین کے مذہب کو صحیح قرار دیا ہے، شامی میں ہے:

والنفاس لأم توأمین من الأول: والمرئی عقيب الثاني، إن كان في الأربعين فمن نفاس الأول وإلا فاستحاضة، وقيل: إذا كان بينهما أربعون يجب عليها نفاس من الثاني - والصحيح هو الأول - نهائيه وبحر، ثم ما ذكره المصنف قولهما - وعند محمد وزفر

النفاس من الثانی والأول استحاضة۔ وثمرة الخلاف فی النهر۔ (ردالمحتار علی الدر المختار: ۴۹۹/۱، ۵۰۰، زکریا)

ترجمہ: ایک ہی حمل سے دو بچے جننے والی عورت کا نفاس پہلے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے شمار ہوگا، اگر دوسرے بچے کے بعد آنے والا خون چالیس دنوں کے اندر ہو تو وہ بھی نفاس ہوگا ورنہ تو استحاضہ ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ اگر دونوں بچوں کے درمیان چالیس دن کا فاصلہ ہو تو عورت پر لازم ہے کہ وہ دوسرے خون سے نفاس کو شمار کرے اور صحیح پہلا ہی قول ہے۔ نہایہ، بحر۔  
پھر مصنفؒ نے جو ذکر کیا ہے وہ شیخینؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک نفاس دوسرے خون سے شروع ہوگا اور پہلا استحاضہ شمار ہوگا، اور اختلاف کا ثمرہ نہر میں ہے۔  
فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

قد اختلف العلماءؒ فیہ (أی فی أول وقت النفاس) قال أبو حنیفة و أبو یوسف هو من وقت ولادة الولد الأول وفي الزاد هو الصحيح، وقال محمد وزفر من الولد الثاني۔  
الفتاویٰ التاتارخانیة: ۲۹۰/۱ (کراچی)  
علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن ولدت ولدين فی بطن واحد فنفاستها ما خرج من الدم عقیب الولد الأول عند أبي حنیفة و أبي یوسف وقال محمد من الثاني، قال الاسبیجابی: الصحيح هو الفتوی الأول، واعتمده الأئمة المصححون۔ (التصحیح والترجیح: ۱۵۰ بیروت)

### نجاست سے پاکی کا بیان

شیخینؒ کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری مانع اشیاء یعنی ہر ایسی چیز سے جو بہنے والی ہو، پاک ہو، اور اس کے ذریعہ نجاست کو زائل کرنا ممکن ہو؛ پاکی حاصل کرنا جائز ہے، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تطہیر نجاست صرف پانی سے ہی ہوگی۔

ویجوز ازالة النجاسة بالماء ولا خلاف فیہ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام: ثم اغسلیہ بالماء وبکل مائع طاهر ینعصر بالعصر كالخل وماء الورد وما یتعصر من الشجر

والورق، وقال محمدٌ وزفر لا يجوز إلا بالماء. (الاختیار: ۳۸/۱، بیروت)  
والحدیث اخرجه صحیحین بلفظ تحتیه فلتقرصه ثم لتنضحه بماء، حدیث اسماء بنت ابی بکرؓ. (بخاری: کتاب الحيض، باب غسل الدم: ۶۷/۱، مومبائی، مسلم: باب نجاسة الدم و كيفية غسله: ۱/۴۰)

صاحب ہدایہ شیخین کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والإزالة۔ (هدایہ: ۶۹/۱، بلال)  
یعنی مائع چیز نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے اور حکم طہارت موقوف ہے نجاست کے ازالہ اور ختم ہونے پر، جو مائع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

يطهر بدن المصلی وثوبه من النجس الحقيقي بالماء وبكل مائع طاهر مزیل كالخل وماء الورد لا الدهن وعند محمد لا يطهر الا بالماء (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر: ۶۴/۱ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: کنز: ۹: بیروت، قدوری: ۵۱: بشری مختار متن الاختیار: ۳۸/۱ بیروت)

نوٹ: علامہ شامیؒ حلیہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ متن میں مذکور مائع چیز سے نجاست زائل کرنے کا جواز بوقت ضرورت ہے، بدون ضرورت مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اضاعت مال میں سے ہے۔

تنبيه: صرح فی الحلبة فی بحث الاستنجاء بأنه تكره ازالة النجاسة بالمائع المذكور مما فيه من اضاءة الماء عند عدم الضرورة۔ (شامی: ۵۱/۱، زکریا)

### مأکول اللحم کی لید اور پیشاب کا حکم

گھوڑے اور گائے وغیرہ کی لید اور مأکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے۔

وكذلك الروث والاختشاء وبول مالا يؤكل لحمة من الدواب عند ابی حنیفة لأن نجاستها ثبتت بنص لم يعارض غیره وهو قوله عليه الصلاة والسلام فی الروث "انه

رجس“ والأختاء مثله۔ وعندهما مخففة لعموم البلوی به فی الطرقات وقوع الاختلاف فيه۔ (الإختیار: ۳۶/۱، بیروت)

والحدیث اخرجه البخاری بلفظ ”هذا ركس“ (كتاب الوضوء، باب لا يستنجی بروث: ۴۰/۱ موبائی)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفی الشرنبلالية قولهما أظهر عزاه فيها إلى مواهب الرحمن لكن في النكت للعلامة قاسم: ان قول الامام بالتغليظ رجحه في المبسوط وغيره ولذا جرى عليه اصحاب المتون۔ (شامی: ۵۲۵/۱ زکریا)

ترجمہ: شرنبلالیہ میں صاحبین کے قول کو اظہر قرار دیا گیا ہے؛ لیکن علامہ قاسم کی کتاب ”النکت“ میں یہ بات مذکور ہے کہ مبسوط اور دیگر کتب میں امام صاحب کے نجاست غلیظہ والے قول کو ترجیح دی گئی ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

من نجس مغلط كالدّم والبول..... وكذا الروث والحثى خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتی الابحر: ۵۱۱ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، (کنز: ۹ بیروت، مختار متن الاختیار: ۳۶/۱ بیروت)

### موزے پر سے نجاست پاک کرنے کا طریقہ

اگر موزے پر کوئی جسم دار نجاست لگ جائے جیسے گوبر وغیرہ پھر خشک ہو جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک زمین پر اسے رگڑ دینے سے پاکی حاصل ہو جائے گی اور اگر تر ہو تو صرف رگڑنا کافی نہیں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جسم دار نجاست خشک ہو یا تر دونوں صورت میں زمین سے رگڑ دینا ہی کافی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دھونا ضروری ہے، صرف رگڑنے اور پوچھنے سے پاکی حاصل نہیں ہوگی۔ اور اگر نجاست غیر جسم دار ہو جیسے شراب وغیرہ تو اس میں سب کے نزدیک دھونا ضروری ہے۔

وإذا أصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعدرة فجف فدلّكه بالأرض جاز

والرطب وما لا جرم له كالخمر والبول لا يجوز فيه إلا الغسل هذا عند أبي حنيفةؒ، وقال ابو يوسفؒ يجزئ المسح فيهما الا البول والخمر، وقال محمدؒ لا يجوز فيهما إلا الغسل كالثوب۔ (الاختیار: ۳۶/۱، ۳۷، بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول رائج اور مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ويطهر خف ونحوه كنعل تنجس بذي جرم (أي وان كان رطبا على قول الثاني وعليه أكثر المشائخ، وهو الأصح، المختار، وعليه الفتوى لعموم البلوى) بذلك يزول به أثرها۔ (ردالمحتار على الدر المختار: ۵۱۰/۱، ۵۱۱، زکریا)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے مطابق موزہ اور جوتا وغیرہ جو جسم دار نجاست کے لگنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہو اس طرح رگڑنے سے پاک ہو جائے گا جس سے اس کا اثر ختم ہو جائے، اگرچہ وہ تر ہو۔ اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی اصح اور مختار قول ہے اور عموم بلوی کی بناء پر اسی پر فتویٰ ہے۔ علامہ زبیلیؒ فرماتے ہیں:

والخف بالدلك بنجس ذي جرم أى يطهر الخف بالدلك اذا تنجس بنجس ذى جرم ولم يشترط الجفاف وهو قول ابى يوسفؒ لقوله عليه السلام: فمن اراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فإن رأى بهما أذى فليمسحهما بالارض فان الأرض لهما طهور، ولأن البلوى العامة قد تحققت فلا معنى لإشتراط الجفاف اذ يلحقهم بذلك حرج وهو مدفوع ويشترط عنده زوال الرائحة وعلى قوله أكثر المشايخ قال الشلبى فى هامشه: قوله أكثر المشايخ أى وعليه الفتوى (تبين: ۱/ ۱۹۴ زکریا، حاشية الشلبى: ۱۹۵/۱ زکریا) (ملتقى الابر: ۸۷/۱ کوئٹہ، مجمع الانهر: ۸۸/۱ کوئٹہ)

### غیر مأكول اللحم پرندے کی بیٹ

غیر مأكول اللحم پرندے کی بیٹ اصح قول کے مطابق ناپاک ہے، البتہ اگر کپڑے پر لگ جائے تو نماز ہوگی یا نہیں؟ اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ کپڑے پر لگ جائے تب بھی اس میں نماز جائز ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہوگی۔

وخرء مالا يؤكل لحمه من الطيور نجاسته مخففة لعموم البلوى... وعند محمد نجاسته غليظة۔ (الاختیار: ۳۷/۱، بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اصح قول کے مطابق شیخینؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف تخفیف نجاست میں ہے، نہ کہ مطلق نجاست میں، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإن اصابه خرق مالا يؤكل لحمه من الطيور اكثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فيه عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف وقال محمد لا يجوز، فقد قيل إن الاختلاف فی النجاسة وقد قيل فی المقدار وهو الاصح۔ (ہدایہ: ۷۳/۱، بلال)

اگر غیر ما کول اللحم پرندے کی بیٹ ایک درہم سے زیادہ کپڑے پر لگ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہو جائیگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ ایک قول کے مطابق شیخینؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف نجاست کے سلسلہ میں ہے، اور اصح قول کے مطابق یہ اختلاف مقدار یعنی تخفیف نجاست کے سلسلہ میں ہے۔ اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذرتحقققت الضرورة (ہدایہ: ۷۳/۱)  
یعنی بربناء ضرورت غیر ما کول اللحم پرندوں کی بیٹ کی ناپاکی میں تخفیف سے کام لیا گیا ہے، کیوں کہ یہ پرندے ہواء میں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچنا دشوار ہے جس کی بناء پر ضرورت پائی گئی اور ضرورت کی بناء پر ناپاکی میں تخفیف کے قول کو اختیار کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ امام صاحب کے ساتھ ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ان کی ایک روایت ہے، صاحب بحر نے اس مسئلہ میں کافی تفصیل ذکر کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

امام ابو جعفر ہندوانی اور امام کرخی کا اس میں اختلاف ہے۔ امام ہندوانی نے ذکر کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اسکی نجاست نجاست خفیفہ میں ہے، اور صاحبین کے نزدیک غلیظہ میں ہے، امام کرخی کے قول کے مطابق شیخینؒ کے نزدیک وہ طاہر ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک غلیظہ ہے اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ تخفیف نجاست میں امام صاحب کے ساتھ ہے،

گویا امام ابو یوسف کی تین روایتیں ہیں (۱) طہارت (۲) تغلیظ (۳) تخفیف، امام صاحب کی دو روایتیں ہیں: (۱) طہارت (۲) تخفیف، امام محمد کی ایک روایت ہے: (۱) تغلیظ علماء نے ہندوانی اور کرخی دونوں کے قول کی تصحیح فرمائی، البتہ علامہ شامی، ابن نجیم اور زیلعی وغیرہ نے امام ہندوانی کے قول کو رائج قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصحاب متون نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والثالث خرق طیر لایؤکل وقد اختلف الامامان الهندوانی والكرخى فيما نقلاه عن أئمتنا فيه، فروى الهندوانى انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما، وروى الكرخى انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل إن أبو يوسف مع أبى حنيفة فى التخفيف أيضا، فاتفقوا على أنه مغلظ عند محمد، وأما أبو يوسف فله ثلاث روايات الطهارة والتغليظ والتخفيف، وأما أبو حنيفة فروايتان: التخفيف والطهارة وأما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضى خان فى شرح الجامع الصغير انه نحس عند أبى حنيفة وأبى يوسف حتى ..... وصحح الشارح و جماعة رواية الهندوانى فالتخفيف عنده لعلوم البلوى وهى موجبة للتخفيف ..... وصح صاحب المبسوط رواية الكرخى وهى الطهارة عندهما وكذا صححه فى الدقائق والأولى اعتماد التصحيح الأول لموافقته لما فى المتون ( البحر الرائق : ۳۰۷ / ۱، زكريا) شامى : ۵۲۷ / ۱ زكريا، تبیین ۲۰۳ / ۱ زكريا، حاشية الشلبى : ۲۰۳ / ۱ زكريا)

## نجاست غلیظہ اور خفیفہ کی تعریف میں امام صاحب اور

### صاحبین کا اختلاف

ہر وہ چیز جس کی نجاست کے بارے میں نص وارد ہو، اور کوئی دوسری نص اس کے معارض نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی نجاست غلیظہ ہے اور اگر کوئی دوسری نص معارض ہو تو اس کی نجاست خفیفہ ہے۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جس نجاست میں ائمہ نے اختلاف کیا ہو اس کی نجاست خفیفہ

ہے اور جس میں اختلاف نہ ہو وہ غلیظہ ہے۔

ثم اعلم ان المغلظ من النجاسة عند الامام ماورد فيه نص لم يعارض بنص آخر فإن عورض بنص آخر فمخفف كبول مايو كل لحمه فان حديث "استنزهوا من البول" يدل على نجاسته، وحديث العريين يدل على طهارته. و عندهما: ماختلف الأئمة في نجاسته فهو مخفف فالروث مغلظ عنده لأنه عليه الصلوة والسلام سماه ركساً ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخفف لقول مالك بطهارته لعموم البلوى. (ردالمحتار على الدر المختار: ۵۲۲/۱، زكريا)

ہدایہ میں ہے:

وقدر الدرهم ومادونه من النجس المغلظ كالدم، والبول، والخمر، وخرء الدجاج، وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم تجز۔  
یعنی نجاست غلیظہ میں درہم اور اس سے کم مقدار کے ساتھ نماز جائز ہے جیسے خون (انسان) اور غیر ماکول اللحم جانور کا) پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب اور اگر ایک درہم سے زائد ہو تو جائز نہیں۔

مذکورہ بالا مثالیں بالاتفاق نجاست غلیظہ کی ہیں۔

وإن كانت مخفف كبول مايو كل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب ... وإنما كان مخففاً عند أبي حنيفة و أبي يوسف لمكان الاختلاف في نجاسته أو لتعارض النصين على اختلاف الاصلين۔ (ہدایہ: ۷۲۱)

اور نجاست خفیفہ جیسے ماکول اللحم جانور کا پیشاب اگر کپڑے کے چوتھائی حصہ کے بقدر نہ لگا ہو تو نماز جائز ہو جائے گی۔... اور بول ماکول اللحم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ میں سے ہے۔ اس کی نجاست میں اختلاف ہونے کی بناء پر یاد دہانہ کے متعارض ہونے کی بناء پر جیسا کہ اس سلسلہ میں امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصول میں اختلاف ہے۔

نوٹ: قاعدے کے مطابق ماکول اللحم جانور میں صاحبین کا امام صاحب سے اختلاف ہونا چاہئے تھا، مگر امام محمدؒ بول ماکول اللحم کو نجاست خفیفہ سے بھی آگے بڑھ کر پاک مانتے ہیں، اس لئے

اس مسئلہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مابین خفیہ اور غلیظہ کا اختلاف باقی رہا، جب کہ طہارت اور عدم طہارت میں یہ دونوں امام محمدؒ سے اختلاف رکھتے ہیں۔

**حنفیہ کے یہاں نجاست کے خفیہ اور غلیظہ ہونے کا ایک اور معیار**  
غیر ما کول اللحم پرندوں کی بیٹ کے متعلق شیخین اور امام محمد کے اختلاف کی وضاحت کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کے خفیہ اور غلیظہ ہونے میں ”ضرورت اور عدم ضرورت“ کو بھی معیار سمجھا گیا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وإن اصابه خرقه مالا یوکل لحمه من الطیور اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لا یجوز.

فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهو الاصح هو یقول ان التخفیف لضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف۔ ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذر فتحقق الضرورة۔ (۷۳/۱)

ترجمہ: اور اگر کپڑے پر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ غیر ما کول اللحم پرندے کی بیٹ لگ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہو جائے گی، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہیں ہوگی۔

اس اختلاف کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف نجاست و عدم نجاست کے بارے میں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نجاست کے تخفیف و عدم تخفیف کے بارے میں ہے اور یہی زیادہ صحیح قول ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے اور غیر ما کول اللحم پرندوں کا انسان سے اختلاط نہ ہونے کی بناء پر ضرورت نہیں ہے، لہذا تخفیف بھی نہیں کی جائے گی۔ شیخینؒ فرماتے ہیں یہ پرندے ہواء میں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچنا دشوار ہے، لہذا اس دشواری کی بناء پر ضرورت کا تحقق پایا گیا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست کے غلیظہ اور خفیہ ہونے کے دو معیار ہوئے (۱) اختلاف ائمہ (صاحبینؒ) اور تعارض نصین (امام ابو حنیفہؒ): اس معیار میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ (۲) ضرورت اور عدم ضرورت: پرندوں کی بیٹ میں یہ معیار معتبر ہے یا نہیں اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف ہے۔

# کتاب الصلوة

## اوقات صلوة کا بیان

### ظہر کا وقت

مسئلہ (۱): زوال کے بعد سے سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے تک امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، صاحبین کے نزدیک زوال کے بعد سے سایہ اصلی ایک مثل ہونے تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

وَأول وقت الظہر اذا زالت الشمس وآخر وقتها عن أبي حنيفة اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فني الزوال۔ وقال ابو يوسف ومحمد اذا صار كل شيء مثله۔ (قدوری ۵۷، ۵۸، بشری، الاختیار: ۴۲/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو رائج قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة قوله عليه السلام ابردوا بالظہر فان شدة الحر من فيح جهنم، واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت واذا تعارضت الآثار لا ينقضى الوقت بالشك. هداية ۷۷/۱۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے آگ کی تپش کی بناء پر ہوتی ہے۔ اور گرمی کی شدت ان کے دیار میں اسی وقت ہوتی ہے؛ چنانچہ جب آثار میں تعارض پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے ظہر کا وقت ختم نہ ہوگا۔ صاحب درمختار علامہ حنفیؒ نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے درمختار میں ہے:

وعنه مثله وهو قولهما وزفر والائمة الثلاثة، قال الامام الطحاوی وبه نأخذ وفي غرر الاذکار وهو المأخوذ به وفي البرهان وهو الأظهر، لبيان جبريل وهو نص في الباب وفي الفيض: وعليه عمل الناس اليوم وبه يفتي. الدر المختار: ۱۴/۲۔ زکریا۔

امام صاحب کی ایک روایت مثل اول کی بھی ہے، جو کہ صاحبین، امام زفر اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، غرر الاذکار میں ہے کہ اسی قول کو اختیار

کیا گیا ہے، برہان میں ہے کہ حدیث جبریلؑ کے مطابق یہی زیادہ رائج ہے اور کتاب میں اسی کی صراحت ہے اور فیض میں ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور فتویٰ اسی پر دیا جاتا ہے۔  
البتہ علامہ شامیؒ نے ردالمحتار شرح درمختار میں امام صاحب کے مذہب کو رائج، مفتی بہ اور اصحاب متون کا پسندیدہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله إلى بلوغ الظل مثليه هذا ظاهر الرواية عن الامام - نهاية وهو الصحيح بدائع و محيط و ينابيع وهو المختار غياثية، واختاره الامام المحبوبي، وعول عليه النسفي و صدر الشريعة، تصحيح قاسم - واختاره اصحاب المتون و ارتضاه الشارحون، فقول الطحاوی و بقولهما نأخذ لا يدل على أنه المذهب - شامی : ۱۴۲ -

دومثل والا قول ہی امام صاحب سے ظاہر الروایت ہے بدائع الصنائع، محیط البرہانی اور ینایع میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، غیاثیہ میں ہے کہ یہی پسندیدہ قول ہے، امام مجبوی نے اسی کو پسند کیا ہے، تصحیح قاسم میں ہے کہ علامہ نسفی اور صدر الشریعہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے، اصحاب متون اور شرح نے اسی کو پسند کیا ہے، اور امام طحاوی کا ”و بقولهما نأخذ“ کہنا اس کے مذہب مختار ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وقت الظهر من الزوال إلى بلوغ الظل مثليه سوى الفئ كذا في الكافي وهو الصحيح. (ہندیہ: ۵۱/۱ زکریا)

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

اول وقت العصر اذا صار ظل كل شيء مثليه وهو المختار (تاتارخانیہ: ۲۹۷/۱ کراچی)

نوٹ: بعض فقہاء حنفیہ سے صاحبین کے قول پر بھی فتویٰ منقول ہے، (الدر المنشی: ۱۰۵/۱، کوئٹہ، الفقہ الحنفی وادلتہ: ۱۲۳/۱، الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید: ۱۸۴/۱)

اس لئے علامہ کشمیریؒ کے بقول مسافر اور معذور شخص کے لئے اس قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

ومن دأبی أنه اذا تعارضت رواية عن الامام فاذهب فيها أولا إلى التطبيق والتوفيق بينهما مهما أمكن كما ذهبوا إلى التطبيق فی النصوص المتعارضة من الشارع وعلى دأبه ذلك مشى هنا وقد أوضححت خصائصه وأدابه فی ”نفحة العمبر“ فالتراجع، فقال والذي تلخص فی تطبیقها، أن المثل الأول مختص بالظهر والثالث بالعصر والثاني مشترك بينهما لأصحاب الاعذار فهو وقت لهما لكنه ليس وقت الإختیار والقول باشتراك الوقت مروى عن بعض السلف كما قاله الطحاوی فی ”شرح معانی الآثار“ (معارف السنن: ۱۲/۲ اشرفیه دیوبند) (فیض الباری: ۹۵/۲، العرف الشذی: ۱/۱۳۵)

### عصر کا وقت

مسئلہ (۲): سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک امام صاحبؒ کے نزدیک عصر کا وقت رہتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سایہ اصلی کے علاوہ ایک مثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک عصر کا وقت رہتا ہے، اور امام صاحب سے بھی ایک قول یہی مروی ہے۔  
واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر علی القولین وآخروقتها مالم تغرب الشمس۔ (قدوری: ۵۸، بشری، الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پر عصر کے اول وقت میں بھی اختلاف ہے، البتہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اور ہمارے ہندوستان میں عوام الناس کے درمیان یہی قول رائج اور مشہور ہے۔

ووقت الظهر من زواله الى بلوغ الظل مثليه ... والاحسن ما في السراج عن شيخ الاسلام أن الاحتياط أن لا يواخر الظهر الى المثل وان لا يصلى العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا لصلاتين في وقتها بالاجماع۔ (ردالمحتار علی الدر المختار: ۱۵۱، ۱۵۲)  
یعنی امام صاحبؒ کے قول کے مطابق ظہر میں احتیاط یہ ہے کہ ایک مثل تک پڑھ لے اور عصر میں صاحبینؒ کے قول کے مطابق احتیاط یہ ہے کہ دو مثل کے بعد ہی پڑھے۔

### مغرب کا وقت

مسئلہ (۳): غروب آفتاب کے بعد سے شفق ابیض کے غروب تک امام صاحبؒ کے نزدیک

مغرب کا وقت ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب ہونے تک مغرب کا وقت رہتا ہے۔

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها ما لم یغب الشفق وهو البیاض الذی یرى فی الأفق بعد الحمرة عند ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف و محمد هو الحمرة۔ (قدوری: ۵۸، بشری، الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:  
ولابی حنیفة قوله علیه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الأفق۔ (ہدایہ: ۷۹/۱، بلال)

یعنی امام صاحبؒ کے شفق سے شفقِ ابیض مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مغرب کا آخری وقت افق پر سیاہی چھا جانے تک ہے، اور افق پر سیاہی سفیدی کے بعد ہی چھاتی ہے نہ کہ سرخی کے بعد۔

الحديث اخرجه ابو داؤد عن عروة بن زبیران جبریل علیه السلام .. سمعت ابا مسعود الانصاری يقول .. ویصلی المغرب حین تسقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الأفق۔ (ابوداؤد: باب المواقیط: ۵۶، ۵۷، مکتبہ ملت دیوبند)

نیز علامہ شامیؒ ایک اور وجہ ترجیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال فی الاختیار الشفق: البیاض، وهو مذهب الصدیقؒ ومعاذ بن جبلؒ وعائشةؓ قلت: ورواه عبدالرزاق عن ابی ہریرۃؓ وعن عمر بن عبدالعزیز، ولم یروی البیہقی الشفق الأحمر الا عن بن عمر وتامامہ فیہ، واذا تعارضت الاخبار والآثار فلا یخرج وقت المغرب بالشک کما فی الہدایہ۔ شامی: ۱۷/۲)

یعنی شفق سے مراد سفیدی ہے اور یہ کئی صحابہؓ کا مذہب ہے سوائے ابن عمرؓ کے کہ انہوں نے بیہقی کی روایت کے مطابق شفق سے مراد سرخی لی ہے۔ چنانچہ اخبار اور آثار میں تعارض کی وجہ سے شک کی بناء پر مغرب کا وقت نہیں نکلے گا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے

متعلق رجوع کی روایت شاذ ہے، اس لئے کہ بہت سے حضرات نے ان سے یہ روایت نقل کی ہے اور آج تک نقل کرتے آ رہے ہیں اور اکثر صحابہ کے قول کو شفق احمر پر محمول کرنے کا دعویٰ نقل کے خلاف ہے، اس لئے کہ شفق سے ”شفق ابیض“ ہونا کئی صحابہ سے مروی ہے، جب کہ شفق سے مراد ”شفق احمر“ صرف ابن عمر سے مروی ہے۔ نیز امام صاحب کے رجوع کی بات روایت اور درایت دونوں اعتبار سے درست نہیں ہے، جہاں تک روایت کا تعلق ہے تو ظاہر الروایت میں امام صاحب سے شفق سے شفق ابیض مراد ہے اور غیر ظاہر الروایت میں شفق احمر مراد ہے، اور درایت ابوہریرہ کی روایت ہے جو امام ترمذی نے نقل کی ہے۔ اقوال صحابہ بھی اس حدیث کے موافق ہے پھر اخیر میں علامہ قاسم نے روایت اور درایت دونوں طرح امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قال فی الاخير: واذا تعارضت الآثار لا يخرج الوقت بالشك كما قاله فی الهداية وغيرها فثبت ان قول الامام وهو الاصح كما اختاره النسفی (التصحیح والترجیح: ۱۵۷ بیروت) مثله فی البحر ۱/ ۴۲۷ زکریا ومجمع الانهر: ۱/ ۱۰۶ کوئٹہ

### عشاء کا وقت

مسئلہ (۴): امام صاحب کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے بعد افق پر سیاہی چھا جانے کے بعد سے صبح صادق تک رہتا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک افق پر سے سرخی کے غائب ہونے کے بعد سے صبح صادق تک عشاء کا وقت رہتا ہے۔

وأول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها ما لم يطلع الفجر۔

(قدوری: ۵۹، بشری، الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

مغرب کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پر عشاء کے اول وقت میں بھی اختلاف ہوگا جس میں مفتی بہ قول امام صاحب کا ہے، جیسا کہ ماسبق میں گذرا۔

### وتر کا وقت

مسئلہ (۵): وتر کی نماز کا وقت امام صاحب کے نزدیک عشاء کی نماز کے وقت سے ہی شروع

ہو جاتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک عشاء کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے۔

ووقت الوتر وقت العشاء الا انه مأمور بتقديم العشاء وقال اول وقت الوتر بعد العشاء وآخره مالم يطلع الفجر۔ (الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے درمختار اور شامی میں ہے

ووقت العشاء والوتر منه الى الصبح ولكن لا يصح أن يقدم عليه الوتر الا ناسيا لوجوب الترتيب لانهما فرضان عند الامام۔ وفي الشامي لكن العشاء قطعي والوتر عملي۔ (رد المحتار علی الدر المختار: ۱۸/۲، زکریا)

ترجمہ: عشاء اور وتر کا وقت غروب شفق سے صبح صادق تک ہے البتہ ترتیب واجب ہونے کی بناء پر وتر کو عشاء پر مقدم کرنا صحیح نہیں، سوائے حالت نسیان کے۔ اس لئے کہ دونوں امام صاحب کے نزدیک فرض ہے، لیکن عشاء قطعی فرض ہے اور وتر عملی۔

صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق وتر سنت ہے اور بعد یہ سنت کا وقت فرض کے بعد ہی ہوتا ہے، گویا وتر کے وقت میں یہ اختلاف وتر کے واجب اور سنت ہونے کے اختلاف پر مبنی ہے، اس لئے اس اختلاف کی کچھ تفصیل آگے واجبات اور نوافل کے باب میں بھی ذکر کی جائے گی۔ انشاء اللہ۔

## باب الاذان

### مسئلہ تہویب

مسئلہ (۱): اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کے لئے تہویب کرنا کیسا ہے؟

اس مسئلہ میں دو چیزیں قابل غور ہیں:

- (۱) کن کن نمازوں میں تہویب کی گنجائش ہے؟ فقط فجر میں یا تمام نمازوں میں؟
- (۲) کن حضرات کے لئے تہویب کی گنجائش ہے؟ قاضی، مفتی، امیر وغیرہ کے لئے یا تمام لوگوں کے لئے؟

کتب احناف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں فقط فجر میں ہی تہویب تھی اور وہ بھی

اذان ہی میں شامل تھی، یعنی ”الصلوة خیر من النوم“ کے الفاظ۔

اس کے بعد علماء کوفہ نے فجر ہی میں اذان کے بعد اذان و جماعت کے درمیان تہویب کو جاری کیا، ہدایہ میں ہے:

وهذا تثویب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوصا  
الفجر به - (هدایہ: ۸۷/۱، بلال)

یعنی یہ وہ تہویب ہے جس کو علماء کوفہ نے صحابہؓ کے زمانہ کے بعد لوگوں کے احوال کے بدلنے کی وجہ سے جاری کیا اور فجر کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تہویب کی گنجائش فقط فجر میں ہے، البتہ تمام لوگوں کے لئے ہے۔  
امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ تہویب کی گنجائش باعتبار اشخاص کے ہے فقط، اختیار میں ہے:  
وعن ابی یوسف لا بأس بذلك للامراء لان عمر لما ولی الخلافة نصب من يعلمه  
باوقات الصلوة - (الاختیار: ۷۱/۴، بیروت)

ہدایہ میں ہے:

وقال ابو یوسف لا أرى بأسا ان يقول المؤذن للامير في الصلوة كلها ”السلام عليك  
ايها الأمير ورحمة الله وبركاته، حي على الصلوة، حي على الفلاح، يرحمك الله“۔  
(هدایہ: ۸۸/۱)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امراء کے لئے تہویب میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ جب  
حضرت عمرؓ خلافت کے ذمہ دار بنے تو ایک شخص کو نماز کے اوقات کی خبر دینے کے لئے متعین کر دیا،  
امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یہ الفاظ کہے:  
”السلام عليك ايها الأمير ورحمة الله وبركاته، حي على الصلوة، حي على الفلاح،  
يرحمك الله“

البتہ در مختار مع شامی میں ہے کہ متاخرین نے تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے (عمومی)  
تہویب کو مستحسن سمجھا ہے۔

ويشوب بين الأذان والاقامة في الكل للكل بما تعارفوه۔

قوله في الكل أي كل الصلوات لظهور التواني في الأمور الدينية، قال في العناية  
أحدث المتأخرون التشويب بين الأذان والاقامة على حسب ماتعارفوه في جميع  
الصلوات سوى المغرب مع ابقاء الأول يعني الاصل وهو تشويب الفجر، ومارآه  
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن۔

قوله للكل أي كل أحد۔

قوله بماتعارفوه كتنحيح، أو قامت قامت، أو الصلاة الصلاة، ولو أحدثوا اعلاما  
مخالفا لذلك جاز۔ (شامی : ۵۶ / ۲ زکریا)

اذان اور اقامت کے درمیان تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے تھویب کی جائے گی،  
لوگوں میں متعارف طریقہ کے مطابق۔

”فی الكل“ سے مراد تمام نمازیں ہیں امور دینیہ میں سستی ظاہر ہونے کی وجہ سے۔ عنایہ میں  
ہے کہ متاخرین نے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق فجر کی اصل تھویب کو باقی رکھتے ہوئے  
سوائے مغرب کے تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان تھویب کو جاری کیا ہے، اور  
مسلمان جس کو اچھا سمجھے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے۔  
”للکل“ یعنی ہر ایک کے لئے تھویب ہے۔

”بماتعارفوه“ یعنی لوگوں میں معروف طریقہ کے مطابق جیسے کھنکھارنا یا قامت  
قامت “یا الصلاة الصلاة“ کہنا اور اگر لوگوں نے اس کے علاوہ کوئی اور علامت جاری کی جو  
اس کے مخالف ہو تو وہ بھی جائز ہے۔

فائدہ: ہدایہ کے حاشیہ میں تھویب کے اجراء کے تین مراحل یوں ذکر کیئے گئے ہیں:

التشويب الأصلي كان ”الصلوة خير من النوم“ لا غير في اذان الفجر خاصة،  
واحدث علماء الكوفة ”حي على الصلوة، حي على الفلاح“ في صلوة الفجر خاصة مع  
البقاء الأول وأحدث المتأخرون التشويب بين الاذان والاقامة على ما تعارفوه في جميع  
الصلوات مع ابقاء الأول۔ (هدایہ: ۸۷/۱، حاشیہ: ۱۷، بلال)

اصل تھویب تو صرف فجر کی نماز میں تھی (الصلوة خير من النوم) پھر علماء کوفہ نے اس کو باقی

رکھتے ہوئے خاص طور پر فجر میں حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کی تہویب کو جاری کیا اس کے بعد متاخرین علماء نے اس کو باقی رکھتے ہوئے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان تہویب کو جاری کیا۔

## مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان فصل

مسئلہ (۲): امام صاحبؒ کے نزدیک امام مغرب کے علاوہ دیگر نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان جلسہ کرے گا، صاحبینؒ کے نزدیک مغرب میں بھی جلسہ خفیفہ کرے گا۔  
ویجلس بین الأذان والاقامة الا فی المغرب وقال یجلس فی المغرب جلسة خفيفة (الإختیار: ۴۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:  
ولأبی حنیفة ان التاخیر مکروه فیکتفی بادنئ الفصل احترازاً عنه والمکان فی مسألتنا مختلف و کذا النغمة. (ہدایہ: ۸۸/۱، بلال)  
امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے، لہذا اس تاخیر سے بچنے کے لئے ادنیٰ سا فصل کافی ہے، نیز اذان و اقامت کے مسئلہ میں جگہ بدل جاتی ہے اور انداز بھی اذان و اقامت کا جدا گانہ ہوتا ہے، لہذا اذان و اقامت میں فصل کے لئے جلوس ضروری نہیں سکوت کافی ہے۔

والخلاف فی الافضلية فلو جلس لایکروه عنده - (ردالمحتار علی الدر المختار:  
۵۶/۲، زکریا)

نوٹ: امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف افضلیت اور غیر افضلیت پر مبنی ہے، چنانچہ اگر کوئی بیٹھ جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔

نوٹ: اذان اور اقامت کے درمیان وصل تمام نمازوں میں بالاتفاق حدیث بلال کے بناء پر مکروہ ہے۔ بناء بریں دیگر نمازوں میں سنن و نوافل کے ذریعہ فصل کیا جاتا ہے جب کہ مغرب میں نوافل بھی مکروہ ہے، لہذا صاحبین کے بقول جلسہ خفیفہ کے ذریعہ فصل کیا جائے گا اور امام صاحب کے قول کے مطابق تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت کے بقدر اور ایک روایت کے مطابق تین

قدم چلنے کے بقدر سکتہ کیا جائے گا۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ اذان و نماز کے درمیان فصل کی کوئی مقدار ظاہر الروایت سے ثابت نہیں ہے، غیر ظاہر الروایت میں حسن ابن زیاد سے منقول ہے، تفصیل کے لئے مذکورہ حوالوں کی طرف رجوع کیا جائے۔ (البحر الرائق: ۴۵۴/۱، ذکر یا، تبیین: ۲۴۵/۱، ذکر یا)

## وقت سے قبل اذان

مسئلہ (۳): کسی بھی نماز کے لئے وقت سے پہلے اذان نہیں دی جائے گی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز کے لئے وقت سے پہلے بھی اذان جائز ہے۔

ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها الا في الفجر عند أبي يوسفؒ۔ (قدوری: ۶۴، بشری، الاختیار: ۴۸۱/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومدیده عرضا۔ (ہدایہ: ۹۰/۱، بلال)

والحديث اخرجه أبو داود من طريق شداد عن بلال وفيه انقطاع وفي الباب عن سمره بن جندب رفعه لا يغرنكم اذان بلال فان في بصره سوء اخرجه احمد والثلاثة واخرجه الطحاوي من حديث انس والحاكم من حديث ابي محذوره نحوه۔ (الدراية: ۹۰/۱، بلال، ابوداؤد باب في الاذان قبل دخول الوقت: ۷۹/۱، مکتبہ ملت)

یعنی آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو وقت سے پہلے اذان دینے سے منع فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ جب تک تمہارے سامنے عرضا طلوع فجر کی روشنی ظاہر نہ ہو جائے اذان نہ دینا۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

تقديم الاذان على الوقت في غير الصبح لا يجوز اتفاقا وكذا في الصبح عند ابي حنيفة ومحمد وان قدم يعاد في الوقت.. وعليه الفتوى (هندية: ۵۳/۱، ذکر یا)

علامہ شلمی نے اپنے حاشیہ میں فتاویٰ ظہیریہ اور مبسوط کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب امام ابو یوسفؒ نے ہارون رشید کے ساتھ حج کیا تو مدینہ پہنچ کر آپؒ نے تین مسائل سے رجوع کیا، ان میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ علامہ شلمی کے بقول امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں رجوع ثابت ہے، چنانچہ ائمہٗ احناف کے درمیان اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔  
علامہ شلمی فرماتے ہیں:

قوله فی النصف الاخير من الليل الى آخره ذكر فی الفتاوى الظهيرية فی أول كتاب الوقف أن أبا يوسف كان يقول أولا يقول ابی حنیفة فی الوقف انه لا يكون لازما ولكنه لما حج مع الرشید رأى وقوف الصحابة بالمدينة و نواحيها رجع فأفتی بلزوم الوقف ورجع عند ذلك عن ثلث مسائل احداها هذه والثانية تقديره الصاع بثمانية ارطال والثالثة اذان الفجر قبل طلوع الفجر ومثله فی المبسوط. (حاشية الشلبی علی التبيين: ۱/ ۲۴۸ زکریا)

## صفت صلاة کا بیان

### تکبیر تحریمہ کے الفاظ

مسئلہ (۱): جب کوئی شخص نماز شروع کرنے کا ارادہ کرے تو تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو کانوں کی لوتک اٹھائے، چنانچہ اگر کسی نے اللہ اکبر کی جگہ اللہ اجل، اللہ اعظم یا الرحمن اکبر کہا تو طرفین کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے لئے کافی ہو جائے گا، امام ابو یوسف کے نزدیک اللہ اکبر، اللہ الاکبر یا اللہ الکبیر کے علاوہ دوسرے الفاظ سے تکبیر تحریمہ جائز نہ ہوگی۔

واذا دخل الرجل فی صلاته کبر ورفع یدیه مع التکبیر حتی یحاذی بابهامیه شحمة أذنیه فان قال بدلا من التکبیر اللہ اجل أو اعظم أو الرحمن اکبر اجزأه عند ابی حنیفة ومحمد، وقال ابو یوسف لا يجوز الا أن يقول اللہ اکبر أو اللہ الاکبر أو اللہ الکبیر۔ (قدوری: ۶۹، ۷۰، بشری، الاختیار: ۵۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان التکبیر هو التعظیم لغة وهو حاصل۔ (هدایہ: ۹۹/۱، بلال)  
باعبار لغت کے تکبیر سے مراد تعظیم ہی ہے اور لفظ تکبیر کے علاوہ دیگر ان الفاظ سے بھی جو تعظیم

پر دلالت کرتے ہوں، یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ دیگر الفاظ تعظیم سے بھی افتتاح صلاۃ جائز ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصح شروعه ايضا مع كراهة التحريم بتسبيح وتهليل وتحميد وسائر كلم التعظيم الخالصة له تعالى ولو مشتركة كرحيم وكريم في الأصح وخصه الثاني بأكبر وكبير منكرا ومعروفاً.

قال الشامي قوله وخصه الثاني ولا يصح الشروع عنده الا بهذه الالفاظ المشتقة من التكبير والصحيح قولهما كما في النهر والحلية عن التحفة والزاد. (شامی: ۱۸۳/۲ زکریا) مثله فی الهندیة: ۶۸/۱ زکریا، والتاتارخانية: ۳۲۲/۱ (کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله اجزأه عند أبي حنيفة و محمد قال الاسيحابي والصحيح قولهما وقال الزاهدی وهو الصحيح واعتمده البرهانی والنسفی. (التصحيح والترجيح: ۱۶۰)

البتہ علامہ شامیؒ کے بقول امام صاحب کے نزدیک بھی لفظ اللہ اکبر کے علاوہ دیگر الفاظ سے افتتاح صلاۃ مکروہ ہے، اس لئے اللہ اکبر کے ذریعہ افتتاح صلاۃ کے وجوب کو ادا کرنے والا نہ سمجھا جائیگا۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فان الأصح أنه يكره الافتتاح بغير الله أكبر عند أبي حنيفةؒ كما في التحفة والذخيرة والنهاية وغيرها وعليه فلو افتتح بأحد الألفاظ الأخيره لا يحصل الواجب. (ردالمحتار على الدر المختار: ۱۷۸/۲، زکریا)

اصح قول کے مطابق لفظ اللہ اکبر کے علاوہ سے نماز شروع کرنا امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے، لہذا اگر کسی نے دوسرے صیغوں (اللہ الاکبر، اللہ الکبیر) سے نماز شروع کی تو واجب ادا نہیں ہوگا۔

مسئلہ (۲): امام صاحبؒ کے نزدیک امام رکوع سے اٹھتے وقت صرف تسمیع پڑھے گا اور مقتدی صرف تممید اور منفرد دونوں۔

صاحبینؒ کے نزدیک امام منفرد کی طرح تسمیع اور تحمید دونوں پڑھے گا۔

و یقول سمع اللہ لمن حمدہ و یقول المؤتم ربنا لك الحمد .. وقال یجمع ،

الاختیار: ۵۱/۱، بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله علیه السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ قولوا ربنا لك الحمد هذه قسمة وإنها تنافی الشركة ولهذا لا یأتی المؤتم بالتسمیع عندنا ... ومارواه محمول علی حالة الانفراد والمنفرد یجمع بینهما فی الأصح .... والامام بالدلالة علیه اتی به معنی - (ہدایہ: ۱۰۶/۱، ۱۰۷، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی دونوں کے فعل کو تقسیم کر دیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لك الحمد کہو، لہذا اگر امام بھی تحمید کہے گا تو امام کی مقتدی کے ساتھ عمل میں شرکت ہو جائے گی جو کہ تقسیم کے منافی امر ہے اور اسی بناء پر کہ دونوں تسمیع اور تحمید میں شریک نہ ہو جائے مقتدی بھی ہمارے نزدیک تسمیع نہیں پڑھے گا۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ استدلال کرتے ہیں وہ انفرادی حالت پر محمول ہے، اسی بناء پر اصح قول کے مطابق منفرد تسمیع اور تحمید دونوں کہے گا اور چونکہ امام تحمید پڑھنے میں مقتدی کی رہنمائی کرنے والا ہوتا ہے اس لئے ”الدرال علی الخیر کفاعله“ کے پیش نظر معنوی طور پر وہ بھی تحمید کو ادا کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وقالا یضم التحمید هو رواية عن الامام أيضا وإليه مال الفضلی والطحاوی و جماعة من المتأخرین، معراج عن الظہیریة واختاره فی الحاوی القدسی ومشی علیہ فی نور الإيضاح لكن المتون علی قول الامام۔ (شامی: ۲۰۱/۲، زکریا)

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام تحمید بھی سر پڑھے گا یہ امام صاحب کی ہی ایک روایت ہے اور علامہ فضلی، طحاوی اور متأخرین کی ایک جماعت کا میلان اسی کی طرف ہے حاوی قدسی اور

نور الایضاح میں اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن متون کی کتابوں میں امام صاحب کے قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تسمیع اور تحمید کو جمع اور عدم جمع کے سلسلے میں امام، مقتدی اور منفردینیوں کا الگ حکم ہے، صاحب ہدایہ اور علامہ شامی وغیرہ نے متون کا اعتبار کرتے ہوئے امام کے حق میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے کہ وہ صرف تسمیع کہے گا؛ مگر اکثر مشائخ اور متأخرین نے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور مقتدی بالاتفاق صرف تحمید کہے گا۔

اور منفرد صحیح قول کے مطابق دونوں کو جمع کرے گا اگرچہ متون میں صرف تحمید کی تشریح ہے۔ علامہ شامی ”منحۃ الخالق“ میں فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں اسی صحیح قرار دیا گیا ہے اور باعتبار دلیل یہی رائج ہے۔ جب کہ ظاہر روایت اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تحمید پر اکتفاء کرے گا۔ (تبیین: ۳۰۰/۱ زکریا، بحر الرائق ۵۵۲/۱، منحۃ الخالق: ۵۵۳/۱ زکریا، المسحح والترجیح: ۱۶۱، بیروت)

مسئلہ (۳): مصلیٰ اپنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے گا اگر ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک صرف ناک پر اکتفاء کرنا بغیر عذر کے جائز نہیں ہے۔

وسجد علی انفہ وجبہتہ فان اقتصر علی احدہما جاز عند ابی حنیفۃؒ وقال:

لايجوز الاقتصار علی الأنف الا من عذر۔ (قدوری: ۷۳، بشری، اختیار: ۵۶/۱)

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، نیز بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب کا صاحبین کے قول کی جانب رجوع ثابت ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

والیہ صح رجوع الامام کما فی الشرنبلالیۃ عن البرہان وعلیہ الفتویٰ کما فی المجموع وشروحه والوقایۃ وشروحها والجوہرۃ وصدر الشرعیۃ والعینی والبحر والنہر وغیرہا وذكر العلامة قاسم فی تصحیحہ ان قولہما رواۃ عنہ وان علیہ الفتویٰ۔ (ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/۳۰۳، زکریا)

صاحبینؒ کے قول کی جانب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے، جیسا کہ برہان کے حوالہ سے

شرعیہ میں نقل کیا گیا ہے مجمع الانہر اس کی شروحات، وقایہ اور اس کی شروحات، جوہرۃ، صدر الشریعہ، بحر الرائق اور نہر الفائق وغیرہ میں اسی پر فتویٰ ہے اور علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کا قول امام صاحب ہی کی ایک روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

کمال السنة فی السجود وضع الجبهة والأنف جميعا ولو وضع احدهما فقط ان كان من عذر لا يكره وان كان من غير عذر فان وضع جبهته دون أنفه جاز اجماعا ويكره وان كان بالعكس فكذاك عند ابی حنیفة وقال لا يجوز وعليه الفتوى. (هندية: ۱/ ۷۰ زكريا، التصحيح والترجيح: ۱۶۲ بیروت)

### تعدیل ارکان

مسئلہ (۴): طرفین کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان واجب ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اس کو فرض قرار دیتے ہیں۔

تعدیل ارکان کہتے ہیں: رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے کے بقدر اس طرح اطمینان کے ساتھ ادا کرنا کہ ہر عضو میں سکون پیدا ہو جائے۔

ثم تعديل الاركان ليس بفرض وقال ابو يوسف فرض وهو الطمأنينة في الركوع و السجود و اتمام القيام من الركوع والقعدة بين السجدين۔ (الاختيار: ۵۷/۱، بیروت) و تعديل الأركان أي تسكين الجوارح قدر تسبيحة في الركوع والسجود وكذا في الرفع منهما على ما اختاره الكمال۔ (درالمختار: ۱۵۷/۲، زكريا)

اس مسئلہ میں طرفین کے قول پر فتویٰ ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الركوع هو الإنحناء والسجود هو الإنخفاض لغة فيتعلق الركنية بالادنى فيهما وكذا في الانتقال اذ هو غير مقصود، وفي آخر ما روى تسميته اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك، ثم القومة والجلسة سنة عندهما وكذا الطمأنينة في تخريج الجرجاني وفي تخريج الكرخی واجبة حتى تجب سجدة السهو بتركها عنده۔ (هداية: ۱۰۷/۱، ۱۰۸، بلال، دیوبند)

طرفین فرماتے ہیں کہ باعتبار لغت کے رکوع مطلقاً جھکنے اور سجدہ پست ہونے یعنی زمین پر

پیشانی ٹیکنے کو کہتے ہیں، چنانچہ رکوع، سجدہ اور اسی طرح رکوع سے سجدہ اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ میں جانے میں جو کہ اصل مقصود نہیں ہے فرضیت کا تعلق صرف ان کی ادنیٰ مقدار کے ساتھ ہوگا اور جو روایت بیان کی گئی ہے اس کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی ناقص نماز کو بھی نماز کہا ہے بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نے ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق نماز ادا کرنے میں کچھ کمی کی تو گویا تم نے اپنی نماز میں کمی کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کمی کے باوجود اس پر نماز کا اطلاق کرنا یہ بتا رہا ہے کہ یہ فرض نہیں ہے، اس لئے کہ فرض میں کمی کی بناء پر تو نماز، نماز ہی نہیں رہتی۔

پھر قومہ اور جلسہ طرفین کے نزدیک سنت ہے اسی طرح جرجانی کی تخریج کے مطابق تعدیل ارکان بھی سنت ہے، جبکہ امام کرنی کی تخریج کے مطابق واجب ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک تعدیل ارکان کو چھوڑنے سے سجدہ سہولازم ہوگا۔

تعدیل ارکان رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ چاروں میں واجب ہے، جیسا کہ کمال ابن ہمام، ان کے شاگرد اور متاخرین علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، کرنی کی تخریج کے مطابق اور صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے، نیز صاحب درمختار نے بھی اولاً ابن ہمام کے حوالہ سے تمام میں تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا ہے، لیکن بعد میں انہوں نے ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قومہ اور جلسہ میں ان کا رجحان تعدیل ارکان کی سنیت کا ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ واجب کے ذریعہ فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور سنت کے ذریعہ واجب کی تکمیل ہوتی ہے، اس اعتبار سے رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہوگی اور قومہ اور جلسہ میں تعدیل سنت ہوگی۔

علامہ شامی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جب کسی قول کی تائید دلیل سے ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا چاہے وہ کسی ضابطہ کے مخالف ہو، اس لئے کہ جب دلیل اس کا تقاضہ کرتی ہو تو قاعدہ کی مخالفت نقصان نہیں دیگی۔ نیز عزمیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ واجب کو فرض کی تکمیل کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو بھی چیز فرض کی تکمیل کرے وہ واجب ہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ کبھی غیر واجب بھی

فرض کی تکمیل کر سکتا ہے اور واجب کی تکمیل غیر سنیت سے بھی ہو سکتی ہے؛ لہذا اس سے قومہ اور جلسہ میں تعدیل کے وجوب کے قول پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

شامی میں ہے:

وتعديل الأركان أى تسكين الجوارح قدر تسبيحة فى الركوع والسجود وكذا فى الرفع منهما على ما اختاره الكمال لكن المشهور أن مكمل الفرض واجب ومكمل الواجب سنة وعند الثانى الأربعة فرض.

وتعديل الاركان هو سنة عند هما فى تخريج الجرجانى وفى تخريج الكرخى واجب حتى تحب سجدتا السهو بتركه كذا فى الهداية، وجزم بالثانى فى الكنز والوقاية والمنتقى وهو مقتضى الأدلة كما يأتى وكذا فى الرفع منهما أى يجب التعديل أيضا فى القومة من الركوع والجلسة بين السجدين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة أيضا لأنه يلزم من وجوب التعديل فيهما وجوبهما.

قوله على ما اختاره الكمال: قال فى البحر ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة فى الأربعة: أى فى الركوع والسجود وفى القومة والجلسة وجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدين للمواظبة على ذلك كله، وللأمر فى حديث المسعى صلاته، ولما ذكره قاضى خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهيا وكذا فى المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدين كذلك لأن الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال: انه الصواب، والله الموفق للصواب۔

قوله لكن المشهور الخ استدراك على قوله وكذا فى الرفع منهما وحاصله ان وجوب تعديل الركوع والسجود ظاهر موافق للقاعدة المشهورة لأن التعديل مكمل لهما أما وجوب تعديل القومة والجلسة فغير ظاهر لأن القومة والجلسة اذا كانتا واجبتين على ما اختاره الكمال يلزم أن يكون التعديل فيهما سنة.

لأن مكمل الواجب يكون سنة فهذه القاعدة لاتوافق مختار الكمال لأنه الوجوب فى الكل ولا مارواه الطحاوى عنهم لأنه الفرض فى الكل ولا ما هو المشهور عن ابى

حنيفة و محمد لأنه إما السنية في الكل على تخريج الجرجاني أو الوجوب في تعديل الاركان والسنية في الباقي على تخريج الكرخي لأنه فصل كما في شرح المنية وغيره بين الطمأنينة في الركوع والسجود وبين القومة والجلسة بأن الأولى مكملة للركن المقصود لذاته وهو الركوع والسجود والأخرتين مكملتان للركن المقصود لغيره وهو الانتقال فكانا سنتين اظهرا للتفاوت بين المكملين وأجاب حينئذ بأنه لا يضر مخالفة القاعدة حيث اقتضاها الدليل.

أقول على ما ذكره الشارح من القاعدة مأخوذ من الدرر واعترضه في العزيمة بأنه ليس له وجه صحة قال: ولعل منشأ ما في الخلاصة من أن الواجب إكمال للفرائض والسنن إكمال للواجبات والآداب إكمال للسنن ولا يذهب عليك أنه ليس معناه ذلك فليتدبر أي لان معناه أن الواجب شرع لإكمال الفرائض الخ لا أن كل مايكمل الفرض يكون واجبا وهكذا۔ (شامی : ۲ / ۱۵۷، ۱۵۸ زکریا)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

أجمعوا على ان الاعتدال في قومة الركوع ليس بواجب عند أبي حنيفة و محمد كذا في الظهيرية وكذا الطمأنينة في الجلسة هكذا في الكافي وأما اعتدال في الركوع والسجود وكل ركن هو أصل بنفسه ذكر الكرخي انه واجب على قولهما هكذا في الظهيرية وهو الصحيح كذا في شرح المنية لابن امير الحاج (هندية : ۱ / ۷۱ زکریا) بحر الرائق : ۱ / ۵۲۲، زکریا، حاشية الشلبی : ۱ / ۲۸۱ زکریا

## باب الوتر

### وتر کا حکم

امام صاحب کے نزدیک وتر واجب ہے، صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

الوتر واجب وقال ابو يوسف و محمد هي سنة. (الاختيار: ۱ - ۶۰)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة ألا وهي

الوتر فصلوہا مابین العشاء الی طلوع الفجر۔ امر وہو للوجوب ولہذا وجب القضاء بالاجماع۔

الحديث اخرجه الاربعة الانسائي من حديث خارجة بن حذافة۔ (الدراية۔ ہدایہ: ۱/۴۷، ۱/۴۸، ۱/۴۹، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے لہذا وتر واجب ہے۔ وتر کے وجوب کی اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بالإجماع وتر کی قضاء واجب ہے۔ اور قضاء اسی وقت واجب ہوگی جب کہ وہ واجب ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

هو فرض عملا و واجب اعتقادا و سنة ثبوتا، بهذا وفقوا بين الروايات. قوله بين الروايات أى الثلاث المروية عن ابى حنيفة فانه روى عنه أنه فرض وأنه واجب وأنه سنة والتوفيق أولى من التفريق فرجع الكل الى الوجوب الذى مشى عليه فى الكنز وغيره قال فى البحر وهو آخر أقوال الإمام وهو الصحيح محيط والأصح خانية وهو الظاهر من مذهبه مبسوط ثم قال وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكنها أكد سائر السنن المؤقتة. (شامی: ۲/۴۳۹ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

الوتر واجب وقالا سنة (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى البحر: ۱/۱۱۱ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (کنز الدقائق: ۱۵ بیروت، مختار متن الاختیار: ۲۰۱ بیروت)

## مقدار قراءت کا بیان

### نماز میں قراءت کی مقدار

نماز میں قراءت کی ادنی مقدار جس سے نماز جائز ہو جائے؛ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتنی ہے کہ جسے قرآن کہا جاسکے، صاحبینؒ فرماتے ہیں تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت سے کم قراءت

جائز نہیں۔

فادنی مایجزئ من القراءة فی الصلاة ما یتناولہ اسم القرآن عند أبی حنیفۃؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ لا یجوز اقل من ثلاث آیات قصار أو آية طویلة۔ (قدوری: ۸۱، بشری)  
اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے۔ جو کہ امام صاحب کی بھی ایک روایت ہے۔ علامہ شامی نے امام صاحب کی تین روایتیں ذکر کی ہیں (۱) ایک آیت کے بقدر قراءت فرض ہے، چاہے لمبی ہو یا چھوٹی، یہ امام صاحب سے ظاہر الروایت ہے (۲) اتنی مقدار قراءت کرنا جس پر قرآن کا اطلاق کیا جاسکے، اور وہ کسی سے خطاب کے مشابہ نہ ہو، صاحب قدوریؒ اور علامہ زیلعیؒ نے اسی کو رائج قرار دیا ہے (۳) تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت جو کہ صاحبین کا مذہب ہے اور امام صاحب کی ایک روایت ہے، فقہاء نے صاحبینؒ کے قول کو احتیاط پر مبنی ہونے کے وجہ سے رائج قرار دیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفرض القراءة آية على المذهب، قوله على المذهب الذى هو ظاهر الرواية عن الامام وفى رواية عنه ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب أحد، وجزم القدورى بأنه الصحيح من مذهب الامام ورجعه الزيلعى..... وفى رواية ثالثة عنه وهى قولهما ثلاث آیات قصار أو آية طویلة (شامی: ۲۵۶/۲ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وفى فرض القراءة ثلاث روايات.... وفى رواية ثلاث آیات قصار أو آية طویلة وهو قولهما ورجحه فى الأسرار. (بحر الرائق: ۵۹۱/۱ زکریا)

علامہ شرمبلائی فرماتے ہیں:

وقال ابو يوسف و محمدؒ الفرض قراءة آية طویلة أو ثلاث آیات قصار

علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

قوله وقال أبو يوسف و محمد رجحه فى الأسرار والإحتیاط قولهما وهو مطلوب

لا سيما فى العبادات ( حاشية الطحاوی على مراقی: ۲۲۶ )

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

وقالافرض القراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة مقدار ثلاث آيات قصار وهو الأحوط ( الدر المنتقى : ۱۵۸/۱ کوئٹہ )

### پہلی رکعت کو طویل کرنے نہ کرنے کا حکم

شیخینؒ کے نزدیک فقط فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے لمبی کی جائے گی، اور دوسری نمازوں کی رکعتیں برابر رہے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری سے لمبی کی جائے۔

ويطول الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على الجماعات ويكره في سائر الصلوة وقال محمد يستحب ذلك في جميع الصلوات۔ (الاختیار : ۱/ ۶۲ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهما ان الركعتين استويا في استحقاق القراءة فيستويان في المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم و غفلة۔ (هداية : ۱۲۱/۱ بلال)

یعنی دونوں رکعتیں استحقاق قراءۃ کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا مقدار میں بھی برابر ہونی چاہئے، بخلاف فجر کے کہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتطاول أولى الفجر على ثانیتهما بقدر الثلث وقيل النصف ندبا فلو فحش لا بأس به فقط۔ وقال محمد وأولى الكل حتى التراويح قيل وعليه الفتوى .

قوله وتطاول أى يطيلها الامام وهى مسنونة اجماعا اعانة على ادراك الركعة الأولى لأن وقت الفجر وقت نوم و غفلة وقد علم من التقيد بالامام ومن التعليل أن المنفرد يسوى بين الركعتين فى الجميع اتفاقا۔ قوله حتى التراويح عزاه فى الخرائن الى الخانية وظاهر هذا ان الجمعة والعدين على الخلاف كما فى جامع المحبوبي لكن فى نظم الزندويستى الاتفاق على تسوية القراءة فيهما وأيده فى الحلية بالأحاديث الواردة المقتضية لعدم اطالة الأولى على الثانية فيهما۔

قوله قيل وعليه الفتوى قائله فى معراج الدراية ومثله فى المحتبى وفى التاتار خانية

عن الحجة وهو المأخوذ للفتوى وفى الخلاصة إنه احب وجنح اليه فى فتح القدير لما رواه البخارى من ”أنه عليه الصلوة والسلام كان يطول فى الركعة الأولى أى من الظهر ما لا يطول فى الثانية و هكذا فى العصر وهكذا فى الصبح ونازعه فى شرح المنية بأنه محمول على الإطالة من حيث الثناء والتعوذ وبمادون ثلاث آيات، ضرورة التوفيق بينه وبين ما رواه مسلم عن ابى سعيد الخدرى حيث قال فحزرننا قيامه فى الظهر فى كل ركعة قدر ثلاثين آية فانه افاد التسوية بين الركعتين وقال فى الحلية بعد أن حقق فى كل ركعة قدر ثلاثين آية فانه افاد التسوية بين الركعتين وقال فى الحلية بعد أن حقق دليلهما فيظهر على هذا أن قولهما أحب لاقوله وأن الأولى كون الفتوى على قولهما لا قوله وأقره فى البحر والشرنبلالية واعتمد قولهما فى الكنز والملتقى والمختار والهداية فلذا اعتمده المصنف أيضا۔ (شامى: ۲۶۲/۲-۲۶۳ زكريا)

خلاصہ یہ ہے کہ معراج الدراية وغیرہ میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے، صاحب فتح القدیرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے، جب کہ شرح منیہ بحر، نور الإيضاح، کنز، ملتقى، ہدایہ وغیرہ عام کتب احناف اور متون معتبرہ میں شیخین کے قول کو رائج اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

## نماز باجماعت اور امامت کا بیان

### عورتوں کا مسجد میں آنا

مسئلہ (۱): امام صاحب کے نزدیک بوڑھی عورت فجر، مغرب اور عشاء کی جماعت کے لئے مسجد جاسکتی ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بوڑھی عورتوں کا تمام نمازوں کے لئے نکلنا جائز ہے۔ ولا بأس بأن تخرج العجوز فى الفجر والمغرب والعشاء عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجوز خروج العجوز فى سائر الصلوات (قدوری: ۸۷ بشری)

اس مسئلہ میں متاخرین علماء احناف نے امام صاحبؒ اور صاحبین کے مسلک کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جو صاحب مذہب کے قول سے ہی ماخوذ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے مغرب عشاء اور فجر میں بوڑھی عورتوں کو نکلنے کی اجازت دی تھی اور وجہ اس کی یہ بیان فرمائی تھی کہ ان اوقات میں فساق اور اشرار لوگ اپنے ذاتی کام میں مشغول

ہوتے ہیں جیسے کھانا، پینا، سونا وغیرہ؛ جس کی بناء پر یہ اوقات ان کی شرارتوں سے محفوظ ہیں۔ لیکن ہمارے زمانہ میں فسق و فجور کی گرم بازاری اور فساق اور فجار لوگوں کے انہی اوقات میں اپنے خبیث مشغلوں اور شرارتوں میں لگے ہونے کی وجہ سے متاخرین مفتہاء احتناف نے ان اوقات میں بھی بوڑھی عورتوں کو جماعت کے لئے مسجد میں آنے سے منع فرما دیا چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ویکمره حضورهن الجماعة ولو لجمعة وعید و وعظ مطلقا ولو عجوزا لیلاً علی المذهب المفتی به لفساد الزمان ای مذهب المتأخرین قال فی البحر: وقد یقال هذه الفتوی التي اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الإمام ولصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقاً۔

واما العجوز فلها حضور الجماعة عند الامام الا فی الظهر و العصر والجمعة ای وعندهما مطلقاً لا فتاء بمنع العجائز فی الكل مخالف للكل فالاعتماد علی مذهب الامام قال فی النهر وفيه نظر، بل هو مأخوذ من قول الإمام وذلك أنه منعها لقيام الحامل وهو فرط الشهوة بناء علی أن الفسقة لا ینتشرن فی المغرب، لأنهم بالطعام مشغولون و فی الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارهم فی هذه الاوقات لغلبة فسقهم كما فی زماننا بل تحریمهم آیاها كان المنع فیها أظهر من الظهر (رد المحتار علی الدر المختار: ۳۰۷/۳ زکریا) (بحر الرائق: ۱/۶۲۷، زکریا، ہندیة: ۱/۸۹ زکریا، مجمع الانهر: ۱/۶۵ کوئٹہ، الدر المنتقى ۱/۶۵ کوئٹہ، التصحیح والترجیح: ۱۶۸ بیروت)

اور عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مذہب کے مفتی بہ قول کے مطابق، گرچہ جمعہ عیدین اور وعظ کے لئے ہو اور عورت بوڑھی ہو؛ زمانے کے فساد کی بنا پر رات کے وقت میں بھی مکروہ ہے۔ یعنی یہ متاخرین کا مذہب ہے، علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں فرمایا کہ کہا جاتا ہے، کہ جس فتویٰ پر متاخرین نے اعتماد کیا ہے وہ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ جو ان عورت کو مطلقاً اتفاقی طور پر منع کر دیا گیا ہے، اور بوڑھی عورتوں کو امام صاحب کے نزدیک ظہر، عصر اور جمعہ کے علاوہ جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت ہے یعنی

صاحبین کے نزدیک مطلقاً بوڑھی عورتوں کو اجازت ہے چنانچہ تمام نمازوں میں بوڑھی عورتوں کو روکنے کا فتویٰ دینا یہ سب کی مخالفت ہے، لہذا امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا جائے گا۔ البتہ صاحب نہر کو یہ تسلیم نہیں، وہ فرماتے ہیں یہ تو امام صاحب کے قول سے ہی مأخوذ ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کی ممانعت کا ایک سبب ہے، وہ شدتِ شہوت ہے، بایں طور کہ فساق لوگ مغرب میں منتشر نہیں ہوتے ہیں وہ اس وقت کھانے میں اور فجر اور عشاء میں سونے میں مشغول ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر فساق کے غلبہ کو دیکھتے ہوئے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے، اگر ان اوقات میں بھی ان کے انتشار کو فرض کر لیا جائے تو ان اوقات میں بھی روک دینا یہ ظہر سے بھی زیادہ واضح ہوگا

### امی کے پیچھے فاری کی اقتداء

مسئلہ (۲): اگر کسی شخص نے جو قرأت کرنا نہ جانتا ہو ایسے لوگوں کی امامت کرائی جن میں بعض قرأت کرنا جانتے تھے اور بعض نہیں جانتے تھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام اور وہ لوگ جو قرأت کرنا نہیں جانتے ہیں ان کی نماز درست ہو جائیگی۔

فإن ام أُمی قارئین وأُمیین فسدت صلاة الكل وقالوا: تجوز صلاة الإمام ومن بحاله لاستوائهم (الاختیار: ۶۵۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

وله أن الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقارى تكون قرأته قراءة له۔ (هدایہ: ۱/ ۱۲۷۱ مکتبہ تھانوی دیوبند)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام قرأت پر قدرت کے باوجود فرض قرأت کو چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کے واسطے سے سب کی فاسد ہو جاتی ہے اور اس مسئلہ میں بھی تمام حضرات قرأت پر قادر تھے بایں طور کہ ان میں موجود قاری کو امام بنا دیتے تو اس کی قرأت تمام کے لئے کافی ہو جاتی؛ لیکن انہوں نے قدرت کے باوجود ایسا نہیں کیا لہذا سب کی نماز فاسد ہو جائیگی۔

ولا حافظ اية من القرآن بغير حافظ لها وهو الأمي، ولا أمي بأخرس لقدرة الأمي على التحريمة فصح عكسه

قوله: بغير حافظ لها: شمل من يحفظها او اكثر منها لكن بلحن مفسد للمعنى لما فى البحر: الأمي عندنا من لا يحسن القراءة المفروضة وعند الشافعي: من لا يحسن الفاتحة۔

قوله ولا أمي بأخرس: اما اقتداء أخرس بأخرس أو أمي بامي فصحيح عن ابى السعود

قوله فصح عكسه: تفريع على التعليل لأن قدرة الأمي على التحريمة دليل على أنه اقوى حالا من الأخرس فصح اقتداء الأخرس به دون عكسه ومفهومه انه اذا لم يقدر صح اقتداء كل منهما بآخر۔ (الشامى: ۲/ ۳۲۴ زكريا)  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اقتدى أمي وقارى بأمي فسدت صلاة الكل، وقال صلاة القارى فقط (القول المقدم فيه راجح، كما صرح الشامى) (ملتقى البحر: ۹۷/۱ بيروت)  
علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

إمامة الامي لقوم اميين جائزة ولو كان خلفه قارئ فصلاة الكل فاسدة (فتاوى سراجية: ۹۸ زم زم افريقه)

### اقتداء المتوضى خلف المتيمم

مسئلہ (۳): متوضى کا متيمم کی اقتداء کرنا شيخین کے نزدیک جائز ہے، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں۔

ويجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم وقال محمد لايجوز (الاختيار: ۶۶/۱ بيروت)  
اس مسئلہ میں شيخین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة (هداية: ۱۲۹/۱ بلال)  
یعنی تیمم شيخین کے نزدیک چونکہ طہارت مطلقہ میں سے ہے، اس لئے بقدر ضرورت اس کے استعمال کو متعين نہیں کیا گیا۔

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے جیسے کہ وضوء یا طہارت ضروریہ۔ علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و کذا اقتداء المتوضی بالمتمیم ..... خلافاً لمحمد ( القول المقدم فیہ راجح ) ملتقى  
الابحر: ۹۷/۱ بیروت )

علامہ زیلیعی فرماتے ہیں:

لا اقتداء متوضی بمتمیم ای لا یفسد اقتداء متوضی بمتمیم وقال محمد یفسد...  
لهما ما روی أن عمرو بن العاص صلی باصحابه وهو متمیم عن الجنابة وهم متوضئون  
فعلم النبی ﷺ ولم يأمرهم بالإعادة، ولأنها طهارة مطلقة ولهذا لا تنقيد بقدر الحاجة.  
( تبیین: ۳۶۳/۱ زکریا، البحر الرائق: ۶۳۶/۱ زکریا )

خلاصہ یہ کہ شیخین کا قول احادیث سے بھی ثابت ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ نیز  
اصحاب متون نے شیخین کے قول کو اختیار کیا ہے، (قدوری: ۸۷ بشری، مختار متن الاختیار: ۶۶/۱  
بیروت)

اس اختلاف کی کچھ تفصیل رجعت کے بیان میں بھی آئے گی، ان شاء اللہ۔

### اقتداء القائم بالقاعد

مسئلہ (۴): شیخینؒ کے نزدیک مقتدی قائم کی امام قاعد کے پیچھے اقتداء جائز ہے اور امام محمدؒ  
کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویحوز اقتداء القائم بالقاعد خلافاً لمحمدؒ ( الاختیار: ۶۶/۱ بیروت )

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن تركناه بالنص وهو ما روی ان النبی ﷺ صلی آخر صلاته قاعدا والقوم خلفه  
قیام (ہدایہ: ۱۲۹/۱، بلال دیوبند)

یعنی امام محمد کے قول کے مطابق قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قائم خلف قاعد کی اقتداء صحیح نہ ہو؛  
اس لئے کہ قیام یہ اقویٰ حالت ہے بہ نسبت قعود کے، لہذا امام کی حالت ادنیٰ ہو جائیگی جو کہ درست

نہیں، لیکن نص کے موجود ہونے کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا۔ امام بخاریؒ نے ”باب انما جعل الامام لیؤتم بہ“ کے تحت ان احادیث کو ذکر کیا ہے۔ (بخاری شریف: ۱۴۱/۱) نیز یاد رہے کہ شیخین اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف فرض اور واجب نمازوں میں ہے ورنہ تو نوافل اور اُصح قول کے مطابق تراویح میں بھی اقتداء القائم بالقاعد جائز ہے۔

نیز اقتداء القائم بالقاعد کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ قاعد بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھا رہا ہو، اگر امام قاعد اشارہ سے نماز پڑھا رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اس کی اقتداء کر رہے ہوں تو بالاتفاق یہ اقتداء جائز نہیں ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قوله وقائم بقاعد: أي قائم راع ساجد أو موم وهذا عندهما خلافا لمحمد وقيد القاعد بكونه ير كع ويسجد لأنه لو كان موميا لم يحز اتفاقا

والخلاف أيضا فيماعد النفل أضافه فيجوز اتفاقا ولو في التراويح في الأصح كما في البحر (شامی: ۳۳۶/۲ ذکر کیا) علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں:

وكذا اقتداء المتوضى بالمتيمم والقائم بالقاعد خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملقتی الابحر: ۹۷/۱ بیروت)

نیز شیخین کا قول چونکہ حدیث سے ثابت ہے، اس لئے اسی کو رائج قرار دیا جائے گا۔ (تبیین: ۳۶۲/۱ ذکر کیا، بحر الرائق: ۶۳۷/۱ ذکر کیا)

### دوران قراءت حصر واقع ہو جائے

مسئلہ (۵): اگر امام کسی بنا پر قراءت سے رک گیا تو امام صاحب کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔

ومن حصر عن القراءة أصلا فقدم غيره جائز وقال: لا يجوز (الاحتیار: ۶۶/۱)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے:

حصر عن القراءة کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ماتجوز بہ الصلوۃ پڑھنے کے قبل حصر ہو، اس صورت میں امام صاحب کے یہاں استخلاف

درست ہے، صاحبینؒ کے یہاں استخلاف درست نہیں ہے، بلکہ استخلاف سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲) ماتجوز بہ الصلوۃ مقدار پڑھنے کے بعد حصر ہو، اس صورت کے متعلق صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ کی عبارات سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف درست نہ ہوگا۔ البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مزید قراءت کے لئے بھی استخلاف درست ہے۔

علامہ شامیؒ نے بحر وغیرہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حصر واقع ہونے کی بناء پر کسی کو نائب بنانا مطلقاً جائز ہے، چاہے ماتجوز بہ الصلوۃ کے بقدر قراءت کر لی ہو؛ اس لئے کہ نائب بنانے کا جواز ضرورت کی بناء پر ہے اور کسی واجب کی ادائیگی کے لئے نائب بنانا بھی ایسی ضرورت ہے جو ”ماتجوز بہ الصلوۃ“ کی مقدار قراءت کے بعد بھی نماز کے اخیر تک باقی رہتی ہے، حتیٰ کہ سلام پھیرنے کے لئے بھی کسی کو نائب بنانا جائز ہے اس لئے کہ لفظ سلام واجب ہے، اور صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول ”ماتجوز بہ الصلوۃ“ وغیرہ کو بھی واجب پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قوله عن قراءة قدر المفروض: فلو قرأ ماتجوز به الصلوة لا يجوز الإستخلاف بالإجماع كما في الهداية والدر وكثير من كتب المذهب قال في البحر: وذكره في المحيط بصيغة قبل وظاهره أن المذهب الإطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما صرحوا به في فتح المصلى امامه بأنها لا تفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ماتجوز به الصلوة أو لا فكذا هنا يجوز الاستخلاف مطلقاً۔

وايدہ فی الشرنبلالية: بما فی شرح الجامع الصغير أن الاستخلاف هنا لا يفسد كالفتح والفتح لو أفسد فليس لأنه عمل كثير بل لأنه غير محتاج إليه وهنا محتاج اليه قال في شرنبلالية: والاحتياج للإتيان ما بالواجب او بالمسنون ، وبه يندفع ما في النهر من التفرقة بينهما بان الاستخلاف هنا عمل كثير بلا حاجة۔

قلت وقد يقال: الحاجة مسلمة في الواجب ولذا يستخلف للإتيان بالسلام؛ أما المسنون فلا ولكن حمل قوله في الهداية: ماتجوز به الصلوة على ما يشمل الواجب. )

شامی: ۳۵۷/۲) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وظاهره ان المذهب الإطلاقی وهو الذی ینبغی اعتمادہ لما صرحوا فی فتح المصلی علی امامہ بأنها لاتفسد علی الصحیح سواء قرأ الامام ماتجوز به الصلاة أولا فکذلک هنا یجوز الاستخلاف مطلقا. (البحر الرائق: ۶۵۰/۱ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حصر عن القراءة جازله الاستخلاف خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتی الابحر: ۱۰۲/۱ بیروت)

### فجر میں شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء

مسئلہ (۱): اگر کوئی حنفی مقتدی کسی شافعی امام کی اقتداء میں فجر کی نماز پڑھے اور وہ شافعی امام قنوت پڑھے تو طرفین کے نزدیک حنفی مقتدی شافعی امام کے پیچھے خاموشی کے ساتھ کھڑا رہے گا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ امام کی اتباع میں وہ بھی قنوت پڑھے گا۔

وان قنت امامه فی الفجر سکت (الاختیار: ۶۷/۱) بیروت  
فلو صلی الفجر خلف امام یقنت یتبعه عند ابی یوسف لثلا یخالف امامه  
وعندهما لا یتابعه (الاختیار: ۶۱/۱) بیروت

اسی مسئلہ میں طرفین کے قول پر فتویٰ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه ثم قيل قائما لیتابعه فيما تجب متابعتة وقيل یقعد  
تحقیقا للمخالفة لأن الساكت شريك الداعی والأول اظهر (هدایة: ۱۵۰/۱ بلال)  
طرفین کی دلیل یہ ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والی روایت منسوخ ہے اور جو منسوخ ہو اس  
میں پیروی نہیں کی جاتی ہے، پھر ایک قول یہ ہے کہ وہ کھڑا رہے گا تا کہ جن چیزوں میں امام کی  
پیروی واجب ہے اس میں اس کی پیروی کرے اور بعض نے کہا کہ بیٹھ جائے تا کہ مخالفت ثابت ہو  
جائے اس لئے کہ ساکت داعی کا شریک سمجھا جاتا ہے، اور پہلا قول (خاموشی کے ساتھ کھڑے  
رہنا) زیادہ اظہر ہے۔ (ہدایہ: ۱۵۰/۱-۱۵۱)

ویأتی الماموم بقنوت الوتر ولو بشافعی یقنت بعد الركوع لأنه مجتهد فيه لا الفجر لأنه منسوخ بل یصف ساکتا علی الأظهر مرسلایده  
قوله لأنه منسوخ: فصار کمالو کبر خمساً فی الجنابة حیث لا یتابعه فی  
الخامسة بحر قوله بل یقف: وقیل یقعد وقیل یطیل الركوع وقیل یسجد الی أن یدرکه  
فیه، قوله مرسلایده: لأن الوضع سنة قیام طویل ذکر مسنون وهذا الذکر لیس  
بمسنون عندنا. (رد المحتار مع الدر: ۴۴۵/۲ ۴۴۶/۱ زکریا)

## مفسدات و مکروهات صلوٰۃ کا بیان

### مصحف میردیکھ کر قراءت پڑھنا۔

مسئلہ (۱): نماز میں دیکھ کر قرآن پڑھنا امام صاحبؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دے گا۔  
صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی۔

وأما القراءة من المصحف فمذهب أبي حنيفة (أى مفسد صلاته) و عندهما لا  
تفسد (الاختیار: ۱/ ۶۸ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب، ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير ولأنه تلقن  
من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره - هداية: ۱۳۹/۱) بلال  
امام صاحب کی دلیل ہے کہ قرآن کو اٹھانا، اسمیں دیکھنا اور اوراق کو الٹنا سب عمل کثیر ہے،  
اور اس بناء پر بھی کہ یہ قرآن سے لقمہ لینا ہے، لہذا یہ ایسا ہی ہوا جیسا اپنے مقتدی کے علاوہ سے لقمہ  
لینا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

يفسدها (الصلاة) قراءة ته من مصحف خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح)  
ملتقى الابحر: ۱/ ۱۰۴ بیروت)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ويفسدها قراءة ته من مصحف عند أبي حنيفة وقال لا تفسد، له أن حمل المصحف

وتقلب الأوراق والنظر عمل كثير وللصلاة عنه بدّ وعلى هذا لو كان موضوعا بين يديه على رحل وهو لا يحمل ولا يقلب أو قرأ المكتوب في المحراب لا تفسد ولان التلقن من المصحف تعلم ليس من اعمال الصلاة وهذا يوجب التسوية بين المحمول وغيره فتفسد بكل حال وهو الصحيح هكذا في الكافي . ( هندية : ۱۰۱/۱ زكريا )

علامہ شامی کے بقول : قراءت من الخارج عام ہے چاہے مصحف میں ہو یا محراب وغیرہ پر لکھی ہوئی آیت سے ہو بہر صورت نماز فاسد ہوگی ۔

نیز یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق یہ فساد اس وقت ہے جبکہ صحیح قول کے مطابق ایک آیت کے بقدر دیکھ کر قرأت کی ہو اس لئے کہ اتنی مقدار امام صاحب کے نزدیک جائز ہو جاتی ہے، نیز اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قاری نے قرآن کو اٹھائے بغیر محض دیکھ کر ایسی آیت کی تلاوت کی جو اس کو حفظ یاد ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی ۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی قراءت کی نسبت اس کے حافظہ کی جانب کی جائیگی نہ کہ تلقن من المصحف کی جانب اور بغیر اٹھائے قراءت کی صورت میں عمل کثیر بھی نہیں پایا گیا، گویا یہاں فساد کی دونوں جہیں مفقود ہے بناء بریں نماز فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے :

و قرائته من مصحف أى ما فيه قرآن مطلقا لأنه تعلم الا اذا كان حافظا لما قرأه وقرأ بلا حمل وقيل لا تفسد الابآية. قوله : أى ما فيه قرآن : عممه ليشمل المحراب ، فانه اذا قرأ ما فيه فسدت فى الصحيح قوله مطلقا : أى قليلا أو كثيرا ، اماما أو منفردا أميا لا يمكنه القراءة الامنه أولا - قوله لأنه تعلم : ذكروا لأبى حنيفة فى علة الفساد وجهين ، احدهما : أن حمل المصحف والنظر فيه وتقلب الأوراق عمل كثير ، الثانى : أنه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره ، على الثانى لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده ، وعلى الأول يفترقان وصحح الثانى فى الكافى تبعا لتصحيح السرخسى وعليه لو لم يكن قادرا على القراءة الا من المصحف فصلى بلا قراءة : ذكر الفضلى انها تجزیه وصح فى الظهيرة عدمه والظاهر انه مفرع على الوجه الأول الضعيف

قوله الا اذا كان : لأن هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف ومجرد النظر بلا حمل غير مفسد لعدم وجهى الفساد وهذا استثناء من اطلاق المصنف

وهو قول الرازی وتبعه السرخسی وابو نصر الصفار و جزم به فی الفتح والنهاية والتبيين قال فی البحر وهو وجه كما لا يخفى ، فلذا جزم به الشارح قوله وقيل : تنقيذ آخر لإطلاق المصحف وعبارة الحلبي فی شرح المنية: ولم يفرق فی الكتاب بين القليل والكثير وقيل لا تفسد ما لم يقرأ قدر الفاتحة وقيل ما لم يقرأ آية وهو الأظهر لأنه مقدار ما تجوز به الصلاة عنده (ردالمحتار مع الدر المختار: ۳۸۳/۲، ۳۸۴) زکریا۔

## مسائل اثنا عشریه

### حدث فی الصلوة

♦ اگر مقيم شخص نے تشهد کی مقدار بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا ♦ یا مسح کرنے والے کی مسح کی مدت ختم ہوگئی ♦ یا عمل قلیل کے ذریعہ دونوں موزے کھل گئے ♦ یا امی نے سورۃ سیکھ لی ♦ یا ننگے نے کپڑے پالئے ♦ یا اشارہ کرنے والا رکوع اور سجدہ پر قادر ہوگیا ♦ یا صاحب ترتیب کو یاد آگیا کہ اس پر اس سے پہلے کی نماز باقی ہے ♦ یا قاری امام نے حدث کیا اور امی کو خلیفہ بنایا ♦ یا فجر کی نماز میں آفتاب طلوع ہوگیا ♦ یا جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہوگیا ♦ یا پٹی پر مسح کرنے والے کی پٹی زخم اچھا ہونے کی وجہ سے گر گئی ♦ یا عورت مستحاضہ تھی اس کا استحاضہ کا خون بند ہوگیا؛ ان تمام صورتوں میں امام صاحب کے قول کے مطابق نماز باطل ہو جائیگی۔ صاحبین کے نزدیک ان کی نماز مکمل ہو جائیگی۔

وإن رآه بعد ما قعد قدر التشهد أو كان ماسحاً فانقضت مدة مسحه أو خلع خفيه بعمل قليل أو كان أمياً فتعلم سورة أو عريانا فوجد ثوباً أو مؤمناً فقد على الركوع والسجود أو تذكر أن عليه صلوة قبل هذه أو أحدث الامام القارى فاستخلف أمياً أو طلعت الشمس فى صلاة الفجر أو دخل وقت العصر فى الجمعة أو كان ماسحاً على الجيرة فسقطت عن برء أو كانت مستحاضة فبرئت؛ بطلت صلاتهم فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف و محمد تمت صلاتهم فى هذه المسائل (قدورى: ۴۴، ۹۴)

یہ تمام صورتیں مسائل اثنا عشریہ سے مشہور ہیں۔ ان تمام مسائل میں امام صاحب اور

صاحبین کا اختلاف دراصل ان کے درمیان ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف کی بناء پر ہے اور وہ یہ ہے کہ خروج بصر المصلى یعنی مصلیٰ کا اپنے فعل سے نماز سے ٹکنا فرض ہے یا نہیں؟ صاحبین کے نزدیک فرض نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک فرض ہے۔

بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب سے بھی صراحتاً یہ منقول نہیں کہ فرض ہے۔ علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے یہ استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خروج بصر المصلى فرض ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مبنی بر احتیاط ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :  
إعلم ان كون الخروج بصنعه فرضا غير منصوص عن الامام وانما استنبطه البردعي عن المسائل الاثني عشرية.... فإن الامام لما قال فيها بالبطلان مع أن أركان الصلاة تمت ولم يبق إلا الخروج دل على أنه فرض.... هذا وقد انتصر العلامة الشرنبلالي للبردعي في رسالة المسائل البهية الزكية على الاثني عشرية بأنه قد مشى على افتراض الخروج بصنعه صاحب الهداية وتبعه الشراح وعامة المشائخ وأكثر المحققين والامام النسفي في الوافي والكافي والكنز وشروحه وامام المشائخ الشيخ ابو منصور ماتريدي (رد المختار: ۱۳۷/۲ زکریا)

یہ بات جان لیجئے کہ خروج بصر المصلى فرض ہے، البتہ امام صاحب سے صراحتاً منقول نہیں ہے، علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے اس کی فرضیت کا استنباط کیا ہے، اسلئے کہ امام صاحب جب ان تمام مسائل میں ارکان صلوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے باوجود بطلان صلوٰۃ کے قائل ہیں، حالانکہ صرف خروج ہی باقی رہ گیا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروج بصر المصلى ان کے نزدیک فرض ہے۔ اور علامہ شرنبلالی نے انہیں بارہ مسائل پر لکھے گئے مسائل البهية الزكية نامی رسالہ میں علامہ بردعی کی حمایت فرمائی ہے بایں طور کہ صاحب ہدایہ نے خروج بصر المصلى کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور شارحین، عامۃ المشائخ اور اکثر محققین اور امام نسفی نے وافی، کافی، کنز اور اس کی شروحات میں اور اہل سنت کے امام شیخ ابو منصور ماتریدی نے صاحب ہدایہ کی پیروی کی ہے۔

صاحب در مختار نے باب الاستخلاف میں شرنبلالی کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو اظہر

کہا ہے، لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ علامہ شربلالی نے اپنے رسالہ میں اس قول کی نسبت برہان کی جانب کی ہے، پھر اس کی تردید فرمائی ہے بایں طور کہ اس کے ظاہر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اظہر ہو، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں ایسی دلیل سے استدلال کیا ہے کہ جس میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پھر علامہ شربلالی اس کی تردید میں تفصیلی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں پختہ بات یہ ہے کہ عبادت کے صحیح ہونے میں احتیاط کو اختیار کرنا چاہئے تاکہ مکلف کا ذمہ اس سے بری ہو جائے اور احتیاط امام صاحب کے قول ”انہا تبطل“ میں ہی ہے۔ اس کے بعد علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اصحاب متون نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

وفی الشربلالية: والأظهر قولهما بالصحة فى الاثنى عشرية،

وفى الشامى: اقول عزا ذلك الشربلالى فى رسالته الى البرهان ثم رده بانه لا وجه لظهوره فضلا عن كونه أظهر لانه استدلال على ذلك بما ليس فيه دلالة عليه، ثم قال الشربلالى بعد ما أطال فى رده: ومن المقرر طلب الإحتياط فى صحة العبادة لتبراً ذمة المكلف بها، وليس الاحتياط الا بقول الامام الأعظم: انها تبطل قلت وعليه المتون (رد المحتار مع الدر: ۳۶۱ / ۲)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أن الإحتياط فى صحة العبادات أصل أصيل وليس ذلك الا بقول الامام الأعظم انها تبطل فالأخذ بقوله أولى لتبراً ذمة المكلف بيقين (منحة الخالق على هامش البحر: ۶۵۹ / ۱ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله بطلت صلاتهم عند أبى حنيفة رجح دليله فى الشروح وعامة المصنفات واعتمده النسفى وغيره. (التصحیح والترجيح: ۱۷۰ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

## مسائل ترتیب

(۱) شیخین کے نزدیک سقوط ترتیب کے لیے چھ نمازوں کا قضا ہونا ضروری ہے۔ جب کہ

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب چھٹی نماز کا وقت داخل ہو جائے تو ترتیب ساقط ہو جائے گی۔  
و یسقط الترتیب بالنسیان..... وأن تزید علی خمس.... وقال محمد إذا دخل وقت  
السادسة سقط الترتیب. (الاختیار: ۷۰/۱ بیروت)

توضیح: در اصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ فوت شدہ نمازیں حد تکرار میں داخل ہو کر سقوط ترتیب  
اور متروکہ کے بعد ادا کی گئی نمازوں کی صحت کا سبب کب بنے گی؟ اس سلسلہ میں کتب احناف میں  
مختلف روایتیں ہیں: (۱) متروکہ کے بعد چھٹی نماز ادا کر لی جائے تو گویا ساتوں نمازیں ادا ہو  
جائیں گی۔ (۲) متروکہ کے ساتھ چھٹی نماز کا وقت داخل ہو جائے (۳) ساتوں نماز کا وقت داخل  
ہو جائے۔ (۴) نہایت کی عبارت سے تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ کل نو نمازیں ہو جائیں تو ترتیب ساقط  
ہو جائیگی؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جب متروکہ کے علاوہ پانچویں نماز کا وقت نکل جائے اور کل فوت  
شدہ نمازیں چھ ہو جائے تو ترتیب ساقط ہو جائیگی اور موقوفہ نمازیں صحیح ہو جائے گی۔  
علامہ شامی فرماتے ہیں:

فإن كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها بخروج وقت الخامسة  
التي هي سادسة الفوائت لأن دخول وقت السادسة غير شرط.

قوله بخروج وقت الخامسة: أعلم ان المذكور في عامة الكتب كالمبسوط  
والهداية والكافي والتبيين وغيرها أن صحته موقوفة على أداء ست صلوات بعد  
المتروكة وادعى في البحر أنه خطأ، وحقق في فتح القدير ان الصحة موقوفة على دخول  
وقت السادسة لا على أدائها واعترضه في النهر بأن دخول وقت السادسة بعد المتروكة  
غير شرط بل المعتبر خروج وقت الخامسة لأنه بذلك تصير الفوائت ستا كما صرح به  
في معراج الدراية مع بيان أن ما ذكر في عامة الكتب من أداء السادسة انما هو لتصير  
الفوائت ستا بيقين لا لكونه شرطا ألبتة وذكر نحو ذلك العلامة الشرنبلالی فی الإمداد  
عن المعراج أيضا ومجمع الروایات والتاخرخانیة والسغناقی وقاضیخان وحاصل ذلك  
كله مالخصه الشارح (شامی: ۵۳۱/۲ زکریا، بحر الرائق: ۴۹/۲ زکریا)

## باب النوافل

### رات اور دن کی نوافل

(۱) یہاں دو مسئلہ ہیں: (۱) رات کی نفل نماز میں ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھ سکتے ہیں اور دن میں کتنی۔ (۲) دن اور رات میں نفل نماز کسی طرح پڑھنا افضل ہے دو رکعت کر کے یا چار رکعت۔

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو دن کی نفل نماز ایک سلام سے دو اور چار رکعت بھی پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے۔

اور رات کی نفل نماز میں امام صاحبؒ کے نزدیک ایک سلام سے آٹھ رکعت تک پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ مکروہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک سلام سے دو رکعت سے زیادہ پڑھنا غیر افضل ہے۔

(۲) اور دوسرے مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دو دو رکعتیں اور دن میں چار چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

امام صاحب کے نزدیک دن اور رات دونوں میں چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

ونوافل النهار ان شاء صلی رکعتین بتسلیمة واحدة وان شاء اربعاً ویکره الزیادة علی ذلک فاما نوافل اللیل فقال ابو حنیفةؒ ان صلی ثمانی رکعات بتسلیمة واحدة جاز ویکره الزیادة علی ذلک وقال ابو یوسف و محمد لا یزید باللیل علی رکعتین بتسلیمة واحدة۔ (قدور: ۱۰۰: بشری) (الإختیار: ۷۳/۱، ۷۴: بیروت)

والأفضل فیہما الاربع وقالوا الأفضل فی اللیل المثنی۔ (الاختیار: ۷۳/۱ بیروت) وفي الهدایة الأفضل فی اللیل عند أبی یوسف و محمد مثنی مثنی وفي النهار أربع أربع، وعند ابی حنیفة فیہما اربع اربع (هدایہ: ۱۵۳/۱ بلال دیوبند)

دن اور رات دونوں میں چار رکعت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک رات میں دو دو رکعت افضل ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دو دو رکعت افضل ہے اور دن میں چار چار اور امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں میں چار چار افضل ہے۔

پہلے مسئلہ میں رات کی نفل نماز میں صاحبینؒ کا امام صاحبؒ سے جو اختلاف ہے وہ افضلیت اور عدم افضلیت پر مبنی ہے ہدایہ کے حاشیہ میں ہے۔

قوله لا یزید: ظاهره أنه نصب خلافا بینهم فی کراهیة الزیادة علی رکعتین ولیس كذلك بل المراد وقالا لا یزید علی رکعتین لیلا من حیث الافضلیة (هدایہ: ۱۵۲/۱، حاشیہ نمبر: ۷، بلال)

لا یزید کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف دو رکعت سے زیادہ پڑھنے کی کراہیت میں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ رات کی نفل نماز میں باعتبار افضلیت کے دو رکعت سے زیادہ نہ پڑھی جائے۔

ایک سلام سے آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی اس سے زیادہ نہیں پڑھی اگر مکروہ نہ ہوتا تو کبھی بیان جواز کے لئے بھی پڑھتے۔  
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ودلیل الکراهة انه علیه السلام لم یزد علی ذلك ولولا الکراهة لزدتعلیما للجواز (هدایة: ۱۵۳/۱)

دوسرے مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنیفة انه علیه السلام کان یصلی بعد العشاء اربعاً روتہ عائشة وکان یواظب علی الاربع فی الضحی ولأنه ادوم تحریمه فیکون اکثر مشقة وازید فضیلة (هدایة: ۱۵۳/۱، بلال)

امام صاحبؒ کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں موجود

ہے۔ جس میں ہے کہ آپ ﷺ دن اور رات، دونوں میں چار چار رکعت ہی پڑھتے تھے۔

(بخاری: ۲۳۳۱/۱ باب قیام النبی ﷺ باللیل فی رمضان وغیرہ، مسلم: ۲۵۳/۱ باب صلوة اللیل وعدد رکعات النبی ﷺ، مسلم: ۲۴۹/۱ باب الاستحباب صلوة الضحی وان اقلها رکعتان)

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی تحریمہ دیر تک رہے گی اور اس میں مشقت زیادہ ہوگی جس کی بناء پر فضیلت اور ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

صاحب درمختار نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ النہر الفائق میں ہے کہ شیخ قاسم نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ مشائخ نے امام صاحب کے قول کی دلیل صحیحین سے دی ہے، اور تراویح تخفیفاً دود و رکعت ہوا کرتی ہے، اور ”صلاة اللیل ثنی ثنی“ والی روایت محتمل ہے اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد جفت ہونہ کہ طاق اور ایک زیادتی منفصلہ کی بناء پر بھی اربع والی روایت کو ترجیح دی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں نفس پر مشقت زیادہ پڑتی ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”انما اجرک علی قدر نصبک“، یعنی بقدر مشقت ہی اجر ملتا ہے۔

والأفضل فیہما الاربع بتسلیمة وقالوا: فی اللیل المثنی افضل قیل وبہ یفتی  
وفی الشامی قال فی النہر: وردہ الشیخ قاسم بما استدلل بہ المشایخ للإمام من  
حدیث الصحیحین عن عائشةؓ الخ.... و كانت التراویح ثنّین تخفیفاً و حدیث ”  
صلاة اللیل مثنی مثنی“، یحتمل أن یراد بہ شفع لا وتر، وترجحت الأربع بزیادة منفصلة  
لما أنها أكثر مشقة علی النفس، وقلما قال النبی ﷺ ”انما اجرک علی قدر نصبک“  
بزیادة وتمام الکلام علی ذلك فی مشرح المنیة وغیره (رد المحتار مع  
الدر: ۲/۴۵۵، ۴۵۶ زکریا)

### نفل کی قضاء

اگر کسی نے نفل نماز شروع کی پھر اس کو فاسد کر دی تو اس کی قضاء کرے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا بھر دوسری دو رکعت فاسد کر دی تو دو رکعتوں کی قضاء کرے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعت کی قضاء کریگا۔

ومن دخل فی صلاة النفل ثم أفسدها قضاها فان صلی أربع رکعات وقعد  
فی الأولین ثم أفسد الاخرین قضی رکعتین وقال أبو یوسفؒ یقضی أربعاً (قدوری

(۱۰۱: بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع طرفین کے قول کی طرف ثابت ہے، اس لئے اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وقضى ركعتين هو ظاهر الرواية وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف عن قوله أو لا بقضاء الأربع إلى قولهما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعاً بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين، فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة۔ (شامی: ۱۲/ ۴۷۷ زکریا، بحر الرائق: ۱۰۴/۲ زکریا، الدر المنثور: ۱۹۸/۱ کوئٹہ)

### نفل میں بیٹھ جانا

اگر کسی نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے۔

وان افتتحها قائماً ثم قعد جاز عن أبي حنيفة وقال لا يجوز الا من عذر (قدوری: ۱۰۲، الاختیار: ۷۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان افتتحها قائماً ثم قعد من غير عذر جاز عند أبي حنيفة وهذا استحسان وعندها لا يجزيه وهو قياسي.... له أنه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحت بدونه. (هداية: ۱۵۶/۱ بلال)

امام صاحبؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور دلیل استحسان یہ ہے کہ پہلی رکعت کو کھڑے ہو کر پڑھنے سے دوسری رکعت کو بھی کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں ہو جاتا، لہذا دوسری رکعت بیٹھ کر بھی درست ہو جائیگی۔

ويتنفل مع قدرته على القيام قاعدا لا مضطجعا الا بعد ابتداء وكذا بناء بعد الشروع بلا كراهة في الأصح كعكسه.... قوله وكذا بناء فصله بكذا لما فيه من خلاف الصاحبين، قال في الخزان: ومعنى البناء ان يشرع قائماً ثم يقعد في الأولى أو الثانية بلا عذر استحساناً خلافاً لهما وهل يكره عنده؟ الأصح لا، وأما القعود في الشفع الثاني فينبغي جوازه اتفاقاً كما لو شرع قاعداً ثم قام كذا قاله الحلبي وغيره وكتب عند قوله

الأصح لا فی هامشه : فيه رد على الدرر والوقاية والنقاية وغيرها حيث جزموا بالكراهة۔  
(شامی : ۴۸۴/۲ زکریا، ہندیہ : ۱۱۴/۱ زکریا، بحر الرائق : ۱۱۰/۱ زکریا)  
خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے، جو کہ وجہ ترجیح میں سے ہے۔

## سجدہ سہو کا بیان

**بطلان وصف صلوٰۃ، اصل صلوٰۃ کے بطلان کو مستلزم نہیں۔**

مسئلہ (۱): اگر کوئی شخص قعدہ اخیرہ بھول گیا اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اگر پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو واپس قعدہ اخیرہ میں بیٹھ جائے، پانچویں رکعت کو چھوڑ دے اور سجدہ سہو کر لے اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا ہے، تو اس کا فرض باطل ہو کر نفل بن جائے گا، اور اس پر لازم ہوگا کہ اس کے ساتھ چھٹی رکعت ملا لے۔ یہ شیخین کا قول ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اس کی نماز ہی سرے سے باطل ہو جائے گی۔ نفل بھی شمار نہیں ہوگی۔

وإن سها عن القعدة الأخيرة فقام عاد مالم يسجد فإن سجد ضم إليها سادسة وصارت نفلا. وقال محمد بطلت الصلاة أصلا۔ (الاختیار : ۱/ ۷۹ بیروت)

در اصل امام محمدؒ اور شیخینؒ کا یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز کے وصف کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائے گی یا صرف وصف نماز باطل ہوگی اور اصل نماز باقی رہیگی؟

وصف نماز سے مراد نماز کا فرض، واجب، نفل ہونا ہے۔ تو کیا نماز کی فرضیت کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائیگی؟

شیخینؒ فرماتے ہیں کہ صرف وصف باطل ہوگا اصل نہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل بھی باطل ہو جائیگا۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انها عقدت لأصل الصلوٰۃ بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل (هدایہ : ۱۶۳/۱ بلال)

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ فرضیت کی صفت کے ساتھ اصل تو نماز کے لئے منعقدہ ہو ہے، لہذا اگر صفت فرضیت باطل ہو جائے تو کوئی ضروری نہیں کہ نفس نماز بھی باطل ہو جائے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

(۱) وفساد أصل الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة سواء ظن وجوب الترتيب أولا، قوله أصل الصلاة: تبع فيه النهر والصواب وصف الصلاة قال في البحر: وقيد بفساد الفرضية فانه لا يبطل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لأن التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلا ولهما أنما عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف ولهما أنما عقدت للأصل كذا في النهاية: وفائدة تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في العناية۔ (رد المحتار مع الدر: ۵۳۰/۲ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان سهاعن القعود الأخير عاد مالم يسجد وسجد للسهو فان سجد بطل فرضه برفعه عند محمد وبوضعه عند أبي يوسف وصارت نفلا خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر: ۱۳۱/۱ بیروت

## مریض کی نماز کا بیان

### دوران نماز قیام پر قدرت

(۱) کوئی شخص بیماری کی وجہ سے بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، پھر تندرست ہو گیا تو شیخین کے نزدیک وہ اپنی بقیہ نماز کھڑے ہو کر پوری کرے گا۔ از سر نو پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ از سر نو پڑھے گا۔

وإن شرع قاعدا ثم قدر على القيام بنى، خلافا لمحمد۔ (الاختیار: ۸۳/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے۔

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کا مدار اقتداء القائم بالقاعد کے اختلافی مسئلہ پر ہے اور اس میں شیخین کا قول رائج ہے۔

## کشتی میں نماز

(۲) اگر کسی نے جاری کشتی میں بغیر کسی عذر کے بیٹھ کر نماز پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، البتہ کھڑے ہو کر پڑھنا افضل ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر کسی عذر کے جائز نہیں ہے۔

وان كانت سائرة یصلی قائما فان صلی قاعدا وهو یستطیع القيام اجزأه وقد اساء قالا لایجوز (الاختیار: ۸۳/۱-۸۴، بیروت)

صاحب ہدایہ، صاحب نہر وغیرہ نے اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے، نیز علامہ ابن نجیم اور زیلعی کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ انہوں نے امام صاحب کی دلیل اخیر میں ذکر کی ہے، لیکن علامہ شامی وغیرہ نے صاحبینؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے، علامہ ترمذی و حاکمی فرماتے ہیں:

صلی الفرض فی فلك جار قاعدا بلا عذر صح لغلبة العجز وأساء وقال: لا یصح إلا بعذر وهو الأظهر؛ قوله وهو الأظهر وفي الحلیة بعد سوق الأدلة والأظهر أن قولهما أشبه فلا جرم أن فی الحاوی القدسی وبه نأخذ (شامی: ۵۷۲/۲ زکریا)

## سجدہ تلاوت کا بیان

### امام آیت سجدہ تلاوت کرے تو

(۱) اگر امام آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو امام اور مقتدی دونوں سجدہ کریں گے اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی تو شیخینؒ کے نزدیک نہ مقتدی سجدہ کرے گا نہ امام، امام محمد فرماتے ہیں کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد دونوں سجدہ کریں گے۔

فإن تلاها الإمام سجدها المأموم وإن تلاها المأموم لم يسجدها وقال محمد يسجدونها بعد الفراغ۔ (الاختیار: ۸۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن المقتدی محجور عن القراءة لנفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور

لاحکم له۔ (ہدایہ : ۱ / ۱۷۱) بلال

یعنی جماعت کی نماز میں امام کی قرأت کو مقتدی کی بھی قرأت قرار دیکر مقتدی کو قرأت سے روک دیا گیا، لہذا مقتدی کو قرأت کا حق نہیں ہے، بناء بریں اس کی قرأت کا بھی کوئی حکم نہیں ہوگا کالعدم سمجھی جائیگی، جس سے کسی پر سجدہ تلاوت بھی لازم نہ ہوگا۔  
شامی میں ہے:

ولو تلاها المؤتم لم يسجد المصلي أصلا لافي الصلاة ولا بعدها بخلاف الخارج لأن الحجر ثبت لمعينين فلا يعدوهم .

قوله لأن الحجر ثبت لمعينين وهم الامام ومن معه وفيه أن الإمام غير محجور عليه القراءة في هذه الصلاة واما الحجر على المقتدين به فالأظهر التعليل بما في شرح المنية وغيرها بأنه إن سجد الامام يلزم انقلاب المتبوع تابعا والا لزم مخالفتهم له۔ (رد المحتار مع الدر المختار : ۲ / ۵۷۸) زکریا

وفی البدائع : اذا تلاها المؤتم لاتجب عليه في الصلاة اجماعا! وكذا على الامام والقوم اذا سمعوه امانه، واما بعد الصلاة فكذلك عندهما وقال محمد تلزمهم لتحقيق السبب وهو التلاوة الصحيحة في حق المؤتم والسماع في حق الامام والقوم ولذا تلزم من سمع منه وهو ليس في صلاتهم إلا أنهم لا يمكنهم الأداء فيها فتجب خارجها كما لو سمعوا من خارج عنهم۔

ولهما أن هذه السجدة من أفعال هذه الصلاة لأن تلاوة المؤتم محسوبة من صلاته وإن تحملها عنه الإمام فلا تودی بعدها۔ ومن مشايخنا من علل بأن هذه القراءة منهى عنها فلا حکم لها، أو بأنه محجور عليه فيها (شامی : ۲ / ۵۸۸، زکریا)  
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وان تلاها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لافي الصلاة ولا بعد الفراغ كذا في السراج الوهاج (ہندیہ : ۱ / ۱۳۳ زکریا)

## جمعہ کی نماز کا بیان

### جمعہ کے خطبے

(۱) جمعہ کے شرائط میں سے نماز سے پہلے خطبہ دینا ہے۔ امام دو خطبے دے گا اور دونوں کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا، اور طہارت کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے گا۔ اگر امام نے خطبہ میں فقط اللہ کے ذکر پر اکتفا کیا (جیسے سُبْحَانَ اللہ، الحمد للہ وغیرہ) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اتنا ذکر و کلام ہونا ضروری ہے جسے خطبہ کہا جاسکے۔

ومن شرائطها: الخطبة قبل الصلاة يخطب الامام خطبتين يفصل بينهما بقعدة ويخطب قائما على الطهارة فان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند ابي حنيفة۔

وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة: (قدوری: ۱۲۱ بشری الاختیار: ۸۸/۱)

(بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

وله قوله تعالى: "فاسعوا لي ذكر الله" من غير فصل وعن عثمان أنه قال الحمد لله

فارتج عليه فنزل وصلى۔ هداية: ۱۷۸/۱ (بلال) (نصب الراية ۱۹۷/۲ رشیدیہ)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے آیت کریمہ میں بلا کسی قلیل و کثیر کی تفصیل کے

ذکر اللہ کی جانب سعی کا حکم دیا ہے اور باتفاق مفسرین اس سے خطبہ مراد ہے جس سے معلوم ہوا کہ صرف الحمد للہ جیسے ذکر کرنے سے بھی خطبہ اداء ہو جائے گا۔

نیز حضرت عثمانؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

البتہ سنت کے خلاف ہونے سے مکروہ تنزیہی ہوگا اس لئے کہ آپ ﷺ دو خطبے دیتے تھے،

و كفت تحميدة أو تهليلة أو تسيحة للخطبة المفروضة مع الكراهة ويسن خطبتان

بحسبة بينهما

قال الشامي: قوله مع الكراهة: ظاهر القهستاني انها تنزيهية۔ (رد المحتار مع الدر

(۲۰/۳:

اور تحمید تہلیل یا تسبیح خطبے کی فرضیت کے لئے کافی ہو جائے گا کراہت تزیہی کے ساتھ اس لئے کہ دو خطبے مسنون ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

الخطبة تشتمل على فرض وسنة، فالفرض شيعان: الوقت ..... والثاني ذكر الله تعالى كذا في البحر الرائق وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة كذا في المتون. ( ہندیہ : ۱۴۶/۱ زکریا )

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند أبي حنيفة رجح في الشروح دليله واعتمده برهان الشريعة والنسفی. ( التصحيح الترجيح : ۱۸۴ بیروت )

### جماعت جمعہ کا عدد

(۲) جمعہ کے شرائط میں سے جماعت کا ہونا بھی ہے، اور اس کی کم سے کم مقدار طرفین کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

اور اصح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

ومن شرائطها الجماعة وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام۔ وقال: إنان سوى الإمام ( قدوری : ۱۲۲ ) بشری

قدوری کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے افراد کی مقدار کا اختلاف امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ہے، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ اختلاف امام ابو یوسفؒ اور طرفینؒ کے مابین ہے اور اس مسئلہ میں راجح قول بھی طرفین کا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ:

وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام وقال إنان سواه قال والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده.... ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلث لأنه جمع تسمية

و معنی والجماعة شرط علی حدة و کذا الإمام فلا يعتبر منهم۔ (ہدایہ: ۱۷۹/۱) بلال ديو بند

اور جماعت کی اقل مقدار امام صاحبؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمی کا ہونا ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ قول صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے.....

اور طرفینؒ کے قول کے رائج ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں ”فاسعوا“ جمع کا صیغہ وارد ہوا ہے اور جمع صحیح وہ تین ہی ہے، اس لئے کہ تین اسماء معنأ و دونوں اعتبار سے جمع ہے، نیز آیت کریمہ ”فاسعوا الی ذکر اللہ“ سے دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ بایں طور کہ ”فاسعوا“ جمع کا صیغہ ہے جس سے تین مقتدیوں کا علیحدہ ہونا ضروری ہے اور دوسرا ”الی ذکر اللہ“ سے ذکر کرنے والے امام کا علیحدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، لہذا امام کے علاوہ تین مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے تب جا کر جمع کی نماز ہوگی۔

والسادس الجماعة وأقلها ثلاثة رجال ولو غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة سوى الإمام بالنص أنه لا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه بنص فاسعوا إلى ذكر الله۔ قوله وأقلها ثلاثة رجال : اطلق فيهم فشمّل العبيد والمسافرين المرضى والأُميين والخرسى لصلاحيّتهم للإمامة فى الجمعة أما لكل أحد او لمن هو مثلهم فى الأُمى والأخرس فصلحا أن يقتديا لمن فوقها۔

واحترز بالرجال عن النساء والصبيان فإن الجمعة لاتصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للإمامة فيها بحال۔

قوله سوى الإمام : هذا عند أبى حنيفة ورجح الشارحون دليله واختاره المحبوبى والنسفى كذا فى تصحيح الشيخ قاسم۔

قوله بنص فاسعوا : لأن طلب الحضور إلى الذكر متعلقا بلفظ الجمع وهو ”الواو“ يستلزم ذاكرة فلزم أن يكون مع الامام جمع ، وتمامه فى شرح المنية۔ (رد المحتار مع الدر المختار: ۲۴/۳) زکریا

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ومنها الجماعة وأقلها ثلاثة سوى الإمام . ( هندية : ۱ / ۱۴۸ زكريا )  
علامہ حلبی فرماتے ہیں :

وأقل الجماعة ثلاثة سوى الإمام وعند أبي يوسف اثنان . ( القول المقدم فيه راجح )  
ملتقى الأبحر : ۱ / ۱۴۶ بیروت )

### جمعہ ملنے پر ظہر کا بطلان

(۳) ایک شخص نے جمعہ کے دن امام کی نماز سے پہلے اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر اس کو خیال آیا کہ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا چاہئے، چنانچہ امام ابھی جمعہ کی نماز میں ہی تھا کہ اس نے جمعہ کے لئے مسجد کا رخ کیا تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کے جمعہ کے لئے گھر سے چلتے ہی ظہر کی پڑھی ہوئی نماز باطل ہو جائیگی۔ لہذا اگر جمعہ کی نماز میں شریک ہو گیا تو جمعہ پڑھ لے ورنہ پھر دو بارہ ظہر کی نماز پڑھے۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے، محض جمعہ کے لئے چلنے سے ہی ظہر باطل نہ ہوگی۔

ومن صلى الظهر يوم الجمعة بغير عذر جاز ويكره فان شاء أن يصلي الجمعة بعد ذلك يبطل ظهره بالسعي، وقالوا: لا تبطل ما لم يدخل مع الإمام ( الاختيار: ۹۰/۱ ) بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

وله أن السعي إلى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاع الظاهر احتياطاً - ( هداية : ۱۸۰/۱۷۹۱ ) بلال دیوبند

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”سعی الی الجمعة“ جمعہ کے فرائض وخصائص میں سے ہے، اس لئے ظہر کے باطل ہونے کے حق میں احتیاطاً ”سعی الی الجمعة“ کو جمعہ کے درجہ میں اتار کر یوں سمجھا جائے گا کہ جمعہ میں شریک ہو گیا اور جمعہ میں شریک ہونے سے جس طرح ظہر باطل ہو جاتی ہے ”سعی الی الجمعة“ سے بھی باطل ہو جائیگا۔

فإن فعل ثم ندم وسعى عبر به اتباعاً للآية ولو كان في المسجد لم يبطل إلا

بالشروع قید بقوله إليها لأنه لحاجة أو مع فراغ الامام لم يقيمها اصلا لم تبطل في الأصح فالبطالان به مقيد بامكان إدراكها بأن انفصل عن باب داره والإمام فيها ولو لم يدر كها بعد المسافة فالأصح أنه لا يبطل الدر المختار ۳۱/۳ زكريا

صاحب درمختار نے ظہر کے بطلان کو جمعہ کے ادراک کے امکان کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اگر سعی الی الجمعہ اس حال میں کی کہ جمعہ ملنے کا امکان نہ ہو تو ظہر باطل نہ ہوگی اور اگر امکان ہو تو باطل ہو جائیگی۔

لیکن علامہ شامی نے اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ تقید صحیح نہیں ہے، محض سعی سے ہی ظہر باطل ہو جائیگی اور فرمایا کہ اگر اس کا گھر قریب ہو اور گھر سے جماعت کی دوسری رکعت کی آواز سننے پھر اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے مسجد کی جانب متوجہ ہو تو بھی ظہر باطل ہو جائیگی۔

قوله لم يبطل إلا بالشروع: ينبغي تقييد بما اذا كان صلى في مجلسه أما لو قام منه وسعى الى مكان آخر على عزم صلاة الجمعة مع الامام يبطل بمجرد سعيه قوله مقيد بامكان ادراكها: كذا في البحر وأيده في النهر بما يأتي عن السراج وهو غير صحيح كما تعرفه۔

قوله فالأصح أنه لا يبطل تبع في هذا صاحب النهر و الصواب اسقاط ”لا“ قال في البحر وأطلق: أي في البطلان فشمّل ما اذا لم يدر كها بعد المسافة مع كون الإمام فيها وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخيّين۔

قال في السراج: وهو الصحيح لأنه توجه إليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة الثانية فتوجه بعد ماصلى الظهر في منزله بطل الظهر على الأصح أيضا لما ذكرنا۔

قلت ومثله في شروح الهداية كالنهاية والكفاية والمعراج والفتح۔ (رد المحتار

: ۳۱/۳) زكريا

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ان ادی الظهر ثم سعی الى الجمعة..... ان خرج من بيته والإمام فيها فقبل أن

یصل الیہ فرغ منها بطل ظہرہ عند أبی حنیفة خلافاً لهما.... ولو صلی الظهر فی منزله ثم توجه الیہا ولم یؤدها الإمام بعد الا انه لا یرجوا إدركها لبعده المسافة بطل ظہرہ فی قول البلخیین وهو الصحيح. (ہندیہ : ۱ / ۱۴۸ زکریا، التصحیح الترجیح : ۱۸۵ بیروت)

### نماز جمعہ کے قاعدے میں اقتداء

(۴) اگر کوئی شخص جمعہ کے دن امام کو نماز میں پالے تو اس کے ساتھ نماز پڑھ لے جتنی رکعت بھی پالیوے اور مابقہ بعد میں پوری کر لے، اور اگر امام کو تشہد یا سجدہ سہو میں پائے تو شیخین کے نزدیک اسی میں امام کے ساتھ جمعہ میں شریک ہو جائے اور جمعہ ہی پوری کرے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ امام کے ساتھ پالیوے تو امام کے ساتھ شریک ہو کر جمعہ پڑھے اور اگر اکثر حصہ نہ پاسکے تو امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور ظہر پوری کرے۔

ومن أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدرك وبنى عليها الجمعة وإن أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة عند أبی حنیفة وأبی یوسف، وقال محمد إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وإن أدرك معه أقلها بنى عليها الظهر۔ (قدوری : ۱۲۴) بیروت

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لا نهما مختلفان فلا يبنى احدهما على تحريم الآخر۔ (ہدایہ - ۱ / ۱۸۰) شیخین فرماتے ہیں کہ تشہد یا سجدہ سہو میں شریک ہونے والا بھی جمعہ کو پانے والا سمجھا جائے گا حتی کہ اس کے لئے جمعہ کی نیت کرنا شرط ہوگا، اور امام محمد نے جمعہ اور ظہر دونوں کو جمع کرنے کی جو بات کی ہے اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے جمعہ کی تحریمہ سے ظہر نہیں پڑھ سکتے۔

ومن أدركها في تشهد أو سجود سهو على القول به فيها يتمها جمعة خلافاً لمحمد، قوله خلافاً لمحمد: حيث قال إن أدرك معه ركوع الركعة الثانية بنى عليها

الجمعة وإن أدرك فيما بعد ذلك بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه وظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه، فيصلى أربعاً اعتباراً للظهر و يقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتباراً للجمعة، ويقرأ في الأخيرين لا احتمال النفلية۔

ولهما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط له نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لأنهما مختلفان لا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر كذا في الهداية (رد المحتار مع الدر المختار: ۳/۳۳/ ۳۴ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

بنى عليها الجمعة عند أبي حنيفة.... وهو المعتمد عند الكل منهم المحبوبي والنسفي. (التصحيح والترحیح: ۱۸۵ بیروت)

### صلوة و کلام کی ممانعت

(۵) امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب امام جمعہ کے دن خطبے کے لئے نکلے تو لوگ نماز اور کلام ترک کر دیوے حتیٰ کہ امام خطبہ سے فارغ ہو جائے۔  
صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے بات کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

وإذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته وقالوا: لا بأس بان يتكلم ما لم يبدأ بالخطبته (قدوری: ۱۲۴ البشری)  
اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة قوله عليه السلام: إذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فاشبهه الصلوة. (هداية: ۱۸۱/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل آپ ﷺ کا قول ہے کہ جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو نہ نماز جائز ہے اور نہ ہی بات چیت۔ اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے کہ امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک کلام وغیرہ جائز ہے، اس کے بعد نہیں، بلکہ مطلقاً ممانعت ہے۔ پھر صاحب ہدایہ ولأن الكلام سے صاحبین کے قول کا جواب دے رہے ہیں کہ انہوں نے کلام سے تو منع نہیں کیا لیکن نماز سے اس

بناء پر روک دیا کہ ممکن ہے کہ نماز لمبی ہو جائے اور خطبہ شروع ہونے تک بھی پوری نہ ہو۔ اسی کا جواب یہ ہے کہ کلام بھی تو ایک فطری چیز ہے، اس کے بھی لمبا ہونے کا امکان ہے، لہذا اس کی بھی گنجائش نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک ہے اس کے بعد تو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ خطبہ شروع ہو جائے تو کسی بھی قسم کی نماز اور کلام جائز نہیں اگر کلام کرے یا نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا۔ حتیٰ کہ خطبہ کے دوران میں آپ ﷺ پر درود پڑھنا بھی جائز نہیں، ہاں دل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ومحل الخلاف قبل الشروع أما بعده فالكلام مكروه تحريما باقسامه كما في البدائع وقال البقالی فی مختصره و اذا شرع فی الدعاء لا يجوز للقوم رفع اليدين ولا تأمين باللسان جهرا فإن فعلوا ذلك أثموا۔ وقيل أسأؤو ولا اثم عليهم والصحيح هو الأول وعليه الفتوى، وكذلك اذا ذكر النبي ﷺ لا يجوز أن يصلوا عليه بالجهر بل بالقلب وعليه الفتوى۔ (شامی ۳/ ۳۵۱) زکریا

## عیدین کا بیان

### یوم الفطر میں تکبیر کی مشروعیت

عید الفطر کے دن عید گاہ جاتے ہوئے راستے میں امام صاحب کے نزدیک آہستہ تکبیر پڑھی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک آواز کے ساتھ تکبیر کہی جائیگی۔

ولا یکبر جهراً عند أبي حنيفة وقال يکبر اعتباراً بالأضحی (الاختیار: ۹۱/۱-۹۲)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان الأصل فی الثناء الخفاء والشرع ورد به فی الأضحی لانه یوم تکبیر ولا

کذلك الفطر (هدایہ: ۱۸۳) بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ثنا اور ذکر میں اصل پوشیدگی ہے اس لئے عید الفطر کے دن

تکبیر آہستہ پڑھی جائیگی اور عید الاضحیٰ کے بارے میں تو حدیث وارد ہوئی ہے اس لئے اس میں اصل کے خلاف تکبیر زور سے پڑھی جائیگی اور اس کے علاوہ میں اصل کا اعتبار کیا جائے گا۔

نیز عید الاضحیٰ ذبح کا دن ہے جس میں زور سے تکبیر پڑھی جاتی ہے، اس لئے بھی اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب ہے اور عید الفطر ذبح کا دن نہیں ہے اس لئے اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب نہیں۔ علامہ شامی نے شرح منیہ صغیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف افضلیت وعدم افضلیت کا ہے اس کے خلاف کرنے کی صورت میں بھی کسی کے نزدیک کراہیت نہیں ہے۔ اور بحر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ایام تشریق کے علاوہ کے دنوں میں صرف دشمن یا چور کے مقابلے کے وقت اور بعضوں نے کہا ہے کہ آگ لگنے اور خوف کے وقت اسی طرح بلند جگہ پر چڑھنے کے وقت زور سے تکبیر کہنا مسنون ہے۔

وفی شرح المنیة الصغیر: ویوم الفطر لا یجہر بہ عندہ وعندہما یجہر وھو روایۃ عنہ والخلاف فی الأفضلیۃ أما الکراہۃ منفیۃ عن الطرفین وکذا فی البیر وقد ذکر الشیخ قاسم فی تصحیحہ أن المعتمد قول الإمام.

قوله فيقتصر على مورد الشرع: وهو ما في البحر عن القنية: التكبير جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدود أو اللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها، زاد القهستاني أو علا شرفاً. (رد المحتار: ۵۱/۳ زکریا)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ویکبر فی الطریق فی الأضحی جہراً..... وفی الفطر المختار من مذہبہ أنه لا یجہر وھو المأخوذ بہ (ہندیۃ: ۱۵۰/۱ زکریا، الدر المنتقى: ۲۵۶/۱ کوئٹہ)

### تکبیرات تشریق کے ایام

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تشریق نویں ذی الحجہ کی فجر سے دسویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نویں ذی الحجہ کی فجر سے تیرہویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔

وتکبیرات التشریق أوله عقیب صلاة الفجر من يوم عرفة وآخره عقیب صلاة

العصر من يوم النحر عند ابي حنيفة۔ وقال ابو يوسف ومحمد الى صلاة العصر من آخر ايام التشريق (قدوری: ۱۳۱ بشری)

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

صاحب درمختار علامہ ہسکفی فرماتے ہیں:

وقالا بوجوبه فور كل فرض مطلقا إلى عصر اليوم الخامس آخر ايام التشريق وعليه الاعتماد والعمل في عامة الأمصار وكافة الأعصار. ( الدر المختار: ۶۴/۳ زکریا، ہندیہ: ۱۵۲/۱ زکریا، مجمع الانهر: ۱/ ۲۶۰ کوئٹہ، بحر الرائق: ۲۸۸/۲ زکریا)  
علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وآخره عقيب صلاة العصر عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد: الى آخر صلاة العصر من آخر أيام التشريق، عول على قوله النسفی، وقال برهان الشريعة وصدر الشريعة وبقولها يعمل وفي الاختيار وقيل الفتوى على قولهما وقال في الجامع الكبير للإسحاق الفتي على قولهما وقال في مختارات النوازل وقولهما الاحتياط في العبادات الفتوى على قولهما. (التصحيح والترجيح: ۱۸۶ بیروت)

خلاصہ یہ کہ عبادات میں احتیاط کے بناء پر فقہاء نے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اور ہر زمانہ میں اکثر شہروں میں اسی پر عمل رہا ہے۔

## سورج گرہن کی نماز

### کسوف میں قراءت جہرا یا سرا

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سورج گرہن کی نماز میں قراءت آہستہ کی جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جہراً قراءت کی جائیگی۔

ویطول القراءة فیہما ویخفی عند أبي حنيفة قال ابو يوسف ومحمد یجہر (قدوری: ۱۳۳ یشری) الاختیار: ۷۶/۱ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة بن جندب والترجيح قد مر من قبل كيف وانها

صلوة النهار وهى عجماء. (هداية: ۱۸۶/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عباس وسمرة ابن جندب کی حدیث ہے جس میں ”لا یسمع له صوتاً“ کے الفاظ ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت آہستہ کی گئی تھی۔ (الحدیث اخرجہ ابوداؤد ”باب من قال اربع رکعات“: ۱۶۸/۱)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سورج گرہن کی نماز دن میں پڑھی جاتی ہے اور دن کی نمازوں میں قراءۃ جہر انہیں کی جاتی تو سورج گرہن میں کیسے جہری قراءۃ کی جائیگی۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولا یجهر بالقراءة فی صلاة الجماعة فی کسوف الشمس فی قول أبی حنیفة کذا فی المحيط والصحيح قوله کذا فی المضمرة. (هندية: ۱۵۳/۱ زکریا، تاتارخانیة: ۹۰/۲ کراچی)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ویخفی عند ابی حنیفة، وقال الاسیجانی فی زاد الفقهاء والعلاء فی التحفة والصحيح قول ابی حنیفة، قلت: وهو الذی عول علیه النسفی والبرهانی (التصحیح الترجیح: ۱۸۷ بیروت)

البتہ ہمارے زمانے کے علماء نے لوگوں کی اکتاہٹ اور سستی کے سبب قراءت جہراً کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ ملاحظہ ہو: کتاب النوازل: ۶۱۸/۴۔ فتاویٰ دینیہ: ۵۳۹/۱

## استسقاء کا بیان

### استسقاء میں نماز ہے یا نہیں

امام صاحب فرماتے ہیں کہ استسقاء اصل دعاء اور استغفار کا نام ہے، امام قبلہ روکھڑے ہو کر دعاء اور استغفار کرے اور لوگ قبلہ رو بیٹھ جائے اور امام کی دعاء پر آمین کہے اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا کوئی مسنون عمل نہیں ہے، اگر لوگ تنہا پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، نیز امام صاحب کے نزدیک امام نہ خطبہ دے گا اور نہ ہی اپنی چادر پلٹے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام استسقاءؒ کی دو رکعت نماز پڑھائے گا جس میں جہری قرأت کرے گا اور نماز کے بعد خطبہ بھی دے گا؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک خطبہ دے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک دو خطبہ دے گا۔ پھر بقول امام محمدؒ امام اپنی چادر پٹے گا۔ اور امام یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔

قال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة بالجماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔

وقال ابو يوسف و محمد يصلي الامام الركعتين يجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب ويستقبل القبلة بالدعاء ويقبل الامام رداءه ولا يقلب القوم اريدتهم (قدوری: ۱۳۴ بشری) (الاختیار: ۷۷، ۷۶، ۷۵ بیروت)

استسقاء کی نماز کے سلسلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف سنت اور عدم سنت کا ہے اور امام صاحب کا قول اس میں زیادہ رائج ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

قلنا: فعله مرة و تركه أخرى فلم يكن سنة۔ (هداية: ۱۸۷/۱ بلال)

یعنی آپ ﷺ نے ایک مرتب نماز پڑھی اور ایک مرتبہ چھوڑ دی۔ مواظبت کے ساتھ نہیں پڑھی اور آپ ﷺ نے جو عمل مواظبت کے ساتھ نہ کیا ہو اس سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ندب اور استحباب کا ثبوت ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فالحاصل أن الأحاديث لما اختلفت في الصلاة بالجماعة وعدمها على وجه لا يصح به إثبات السنة لم يقل ابو حنيفة بسنيتها۔

قلت: والظاهر أن المراد به الندب والاستحباب لقوله في الهداية: قلنا أنه فعله مرة و تركه أخرى فلم يكن سنة... لأن السنة ما واطب عليه والفعل مرة مع الترك أخرى يفيد الندب۔ (شامی: ۷۰/۳ زکریا)

رہا مسئلہ خطبہ اور قلب رداء کا تو خطبہ چونکہ جماعت کے تابع ہے اور امام صاحب کے نزدیک نماز مسنون نہیں اس لئے خطبہ بھی نہ دے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جماعت مسنون ہے اس لئے امام خطبہ بھی دے گا۔ البتہ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سے اصل مقصود دعاء ہے لہذا درمیان میں بیٹھ کر منقطع نہیں کرے گا بلکہ ایک ہی خطبہ دے گا اور امام محمدؒ عید کے خطبہ پر قیاس کر کے فرماتے ہیں کہ امام دو خطبے دے گا۔

ولا خطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده، ثم یخطب لما روی ان النبی ﷺ خطب ثم هی كخطبة العید عند محمدؒ وعند ابی یوسفؒ خطبة واحدة وفى البناية أن المقصود منها الدعاء فلا یقطعها بالجلسة۔ (ہدایہ: ۱/۸۷۱ بلال) البناية: ۱۵۵/۳

ہمارے زمانے کے علماء نے استسقاء کی نماز کو مستحب اور بہتر لکھا ہے اس لئے کہ نماز اور دعاء دونوں ہی حدیث سے ثابت ہے، لہذا کسی ایک کو خلاف سنت یا بدعت کہنا صحیح نہیں۔

کفایت المفتی ۳/۳۲۵ کراچی، کتاب المسائل: ۵۰۵/۱۔ فتاویٰ حقانیہ: ۳/۳۰۶ پاکستان، کتاب الفتاویٰ: ۳۷۸/۲۔

خلاصہ یہ ہے کہ احادیث سے استسقاء کی نماز اور دعاء دونوں ثابت ہے، البتہ نماز باجماعت کی سنیت اور عدم سنیت میں اختلاف ہے، صاحبینؒ کے نزدیک مسنون ہے، امام صاحب کے نزدیک مستقل طور پر مسنون نہیں ہے لیکن جائز ضرور ہے۔ اور جیسا کہ ماسبق میں گذرنا موجودہ دور کے علماء کی رائے استحباب کی ہے اور اسی پر عمل ہے۔

## صلوة الخوف

### صلوة الخوف کی مشروعیت

جب خوف اور ڈر کا ماحول ہو اور تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تو امام لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دے گا، ایک جماعت دشمن کے مقابل رہے اور ایک جماعت کو نماز پڑھائے، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور دوسری جماعت آئیگی امام انہیں بقیہ نماز پڑھا کر سلام پھیر دے گا، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور پہلی جماعت آکر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی اور دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی

پھر دوسری جماعت آکر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت صرف آپ ﷺ کی حیات ہی میں تھی آپ ﷺ کے دنیا سے پردہ فرمانے کے بعد اس کی مشروعیت ختم ہو گئی۔

وهی أن يجعل الامام الناس طائفتين : طائفة امام العدو و طائفة بصلی بهم ركعة ان كان مسافرا و ركعتين ان كان مقيما وكذلك في المغرب وتمضي الى وجه العدو و تجبئ تلك الطائفة فيصلی بهم باقى الصلوٰۃ ويسلم وحده و يذهبون الى وجه العدو وتأتى الاولى فيتمون صلاتهم بغير قراءة ويسلمون و يذهبون وتأتى الأخرى فيتمون صلاتهم بقراءة و يسلمون

وعن ابی یوسف: انها لا تجوز بعد رسول الله ﷺ لأنها مخالفة للأصول۔ (الاختیار: ۹۵، ۹۴/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولهما أن الصحابة أقاموا لها بعده عليه الصلاة والسلام (شامی: ۷۴/۳ زکریا)  
صحابہ نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اس نماز کو پڑھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مشروعیت ختم نہیں ہوئی ورنہ صحابہ نہ پڑھتے۔

## شہید کے احکام

### شہید حالت جنابت میں ہو تو غسل کا حکم

اگر کوئی جنوبی مرد یا حائضہ اور نفاس والی عورت (چاہے حیض و نفاس کا خون جاری ہو یا خون بند ہو چکا ہو مگر غسل باقی ہو) اور اسی طرح بچہ شہید کر دیا جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کو غسل دیا جائے گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک ان میں سے کسی کو غسل نہیں دیا جائے گا۔

واذا استشهد الجنب غسل عند ابی حنیفة وكذلك الصبی وقال ابو یوسف و محمد لا يغسلان۔ (قدوری: ۱۵۳، بشری)

وقوله ان كان عاقلا بالغاً طاهراً هو مذهب ابي حنيفة: لأن عنده يغسل الصبي والجنب والحائض والنفساء اذا استشهدوا وقالوا: لا يغسل الصبي... ولا الجنب... والحائض والنفساء مثله۔ (الاختیار: ۱۰۴/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبي وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهراً ولا ذنب على الصبي فلم يكن في معناهم۔ (هدايه: ۹۸/۱) بلال

یعنی جنوبی وغیرہ کو اس لئے غسل دیا جائیگا کہ شہادت سے پہلے ان پر غسل واجب ہو چکا ہے اور شہادت پہلے سے واجب شدہ غسل کو زائل نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ شہادت مانع ہے، یعنی موت کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کو روک دے گی لیکن رافع نہیں ہے کہ پہلے سے واجب شدہ غسل کو بھی زائل کر دے۔ نیز حدیث میں بھی موجود ہے کہ جب حضرت حنظلہ جنوبی ہونے کی حالت میں شہید ہوئے تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی چاہے شہید ہوا سے غسل دیا جائیگا۔

اور بچے کو اس لئے غسل دیا جائے گا کہ بچہ شہداء احد کے درجہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ شہداء احد کو تلوار نے گناہوں سے پاک صاف کر کے غسل سے بے نیاز کر دیا اس لئے انہیں غسل دینے کی ضرورت نہیں رہی، جبکہ بچے کا معاملہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو پہلے سے ہی گناہوں سے پاک ہے، تلوار نے اس کے حق میں کوئی عمل تو کیا نہیں لہذا اسے شہداء احد پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ بناء بریں اسے غسل دیا جائے گا۔

الشہید: ہو کل مکلف مسلم طاهر، قوله کل مکلف: هو البالغ العاقل خرج به

الصبي و المجنون فيغسلان عنده خلافا لهما

لأن السيف اغنى عن الغسل لكونه طهراً ولا ذنب للصبي ولا للمجنون۔

قوله طاهر: أى ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل وهذا عنده خلافا لهما فاذا انقطع الحيض والنفاس واستشهدت فعلى هذا الخلاف وان استشهدت قبل الانقطاع تغسل على أصح الروايتين عنه وحاصله أنها تغسل قبل الانقطاع فى الأصح كما بعده، وفى رواية لا تغسل قبله لأن الغسل لم يكن واجبا عليها كما لو انقطع قبل الثلاث فإنها لا تغسل بالاجماع كما فى السراج والمعراج۔

قوله فالحائض: المراد بها من كانت من ذوات الحيض لامن اتصفت بالحيض لفلا ينافى قوله، قوله لعدم كونها حائضاً

قوله والا لا: أى وان لم تراه ثلاثة أيام لا تغسل بالاجماع كما نقلناه آنفاً عن السراج والمعراج۔ (رد المحتار: مع الدر المختار: ۱۵۲/۳ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا استشهد الجنب غسل عند ابى حنيفة وكذلك الصبى..... رجع دليله فى الشروح وهو المعول عليه عند النسفى والمفتى به عند المحبوبي. (التصحيح الترجيح : ۱۹۰ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان كان صبياً أو جنباً أو مجنوناً أو حائضاً أو نفساء يغسل خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر: ۱۶۷/۱ بیروت)

## كتاب الزكاة

### بعض نصاب صدقہ کرنے سے زکوٰۃ کا سقوط

مسئلہ (۱): آدمی اگر اپنے نصاب کے کچھ حصہ کا صدقہ کر دے تو امام محمدؒ کے نزدیک صدقہ کئے ہوئے مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور بقیہ مال میں پوری زکوٰۃ نکالی جائیگی۔ مثلاً ایک شخص کے پاس دو سو درہم تھے جس پر بطور زکوٰۃ کے پانچ درہم واجب تھے، اس نے سو درہم فقیر

کو صدقہ کی نیت سے دے دے تو امام محمدؒ کے نزدیک سودرہم کی ڈھائی درہم زکوٰۃ کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی اب اس پر صرف بقیہ سودرہم کی ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فقیر کو دے ہوئے سودرہم کی ڈھائی درہم زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، بلکہ بقیہ سودرہم میں سے دونوں کی پانچ درہم زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

ولو تصدق بالبعض سقطت زكاة ذلك البعض عند محمد خلا فالأبى يوسف - (الاختیار: ۱۰۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب - (ہدایہ: ۲۰۳/۱) بلال  
یعنی صدقہ کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہیں کی اور یہ ڈھائی درہم اس میں متعین بھی نہیں تھے  
اس لئے اس کے پاس جو ابھی سودرہم باقی ہے اس سے بھی زکوٰۃ ادا ہو سکتی ہے اس لئے صدقہ نافلہ  
میں سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

ولو تصدق ببعضه لا تسقط حصته عند الثانی خلافا للثالث وأطلقه قوله لا تسقط  
حصته: أى لا تسقط زكاة ما يصدق به فتجب زكاته وزكاة الباقي

قوله خلافا للثالث: أشار بذلك تبعا لمتن الملتقى على اعتماد قول أبى يوسف  
ولذا قدمه قاضى خان وقد أخره فى الهداية مع دليله وعادته تأخير المختار عنده على  
عكس عادة قاضى خان وصاحب الملتقى، فافهم - (رد المختار مع الدر المختار: ۱۳/۱۸۹)  
زکریا

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو تصدق بالكل ولم ينوها سقطت ولو بالبعض لا تسقط حصته عند أبى يوسف  
خالفا لمحمد. (القول المقدم فيه الراجح) ملتقى الابحر: ۱۷۲/۱ بیروت، ومثله فى  
قاضیخان.

## گائے کی زکوٰۃ

اگر کسی آدمی کے پاس تیس چرنے والی گائیں ہو اور اس پر سال گزر جائے تو اس پر ایک سالہ

نچھڑایا نچھڑی بطور زکوٰۃ کے لازم ہوگی اور چالیس ہو جائے تو دو سالہ نچھڑایا نچھڑی کی زکوٰۃ لازم ہے، پھر چالیس سے ساٹھ تک امام صاحب کے نزدیک ہر گائے پر مسنہ یعنی دو سالہ نچھڑے کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں ہوگا۔

لیس فی أقل من ثلاثین البقر صدقة فإن كانت ثلاثین سائمة و حال علیہا الحول ففیہا تبع أو تبعه وفی أربعین مسن أو مسنة فإذا زادت علی الأربعین و جب فی الزیادة بقدر ذلك إلى ستین عند أبی حنیفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنین نصف عشر مسنة وفی الثلاث ثلاثة أرباع عشرة مسنة وقال أبو یوسف ومحمد لا شیء فی الزیادة حتی تبلغ ستین۔ (قدوری: ۱۶۲، ۱۶۳ بشری) الاختیار: ۱۱۴/۱ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب سے تین روایتیں ہیں۔

ایک روایت کے مطابق چالیس سے ساٹھ تک ہر گائے پر دو سالہ نچھڑی کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا یہ امام صاحب کی ظاہر الروایت ہے جو امام ابو یوسفؒ سے مبسوط میں مروی ہے۔

دوسری روایت حسن ابن زیاد کی ہے کہ چالیس سے پچاس تک میں کچھ لازم نہیں جب پچاس ہو جائے تو دو سالہ مسنہ اور اس کا چوتھائی حصہ یا ایک مسنہ اور تبعہ یعنی ایک سالہ جانور کا تہائی حصہ لازم ہوگا۔

اور تیسری روایت امام صاحب کی وہ ہے جو صاحبینؒ سے مروی ہے چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے ظاہر الروایت کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

فاذا زادت علی أربعین و جب فی الزیادة بقدر ذلك الى ستین عند أبی حنیفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنین نصف عشر مسنة وفی الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة وهذا رواية الاصل لان العفو ثبت نصابا بخلاف القیاس ولا نص هنا۔ وروی الحسن عنه انه لا یجب فی الزیادة شیء حتی تبلغ خمسین فیہا مسنة وربع مسنة او ثلاث تبع، وقال أبو یوسف ومحمد لا شیء فی الزیادة حتی تبلغ ستین وهو رواية عن

أبی حنیفة لقوله علیه السلام لمعاذ لا تأخذ من اوقاص البقر شیئا وفسروه بما بین اربعین الی ستین (هدایة : ۲۰۵/۱ بلال)

صاحبین نے جس روایت سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ گائے کہ چھوٹے بچے ہوں تو اس میں کچھ نہیں لیا جائے گا۔ گویا اوقاص بقرہ سے مراد گائے کے چھوٹے بچے ہیں۔

قد قیل ان المراد منها ههنا الصغار۔

لیکن علامہ شامی نے صاحبین کے قول کو پسندیدہ اور مفتی بہ کہا ہے۔

وفیما زاد علی الأربعین بحسابه فی ظاہر الروایة عن الامام وعنه لا شیء فیما زاد الی ستین .... وهو قولها والثلاثة وعلیه الفتوی بحر عن الینایع و تصحیح القدوری ۔

قوله بحر عن الینایع : عزاه فی البحر إلی الاسیجایی و تصحیح القدوری و لیس فیہ ذکر الینایع و فی النهر : وهی اعدل کما فی المحيط و فی جوامع الفقه المختار قولهما و فی الینایع و الاسیجایی : وعلیه الفتوی۔ (رد المحتار مع الدر المختار : ۱۳/۲۰۳) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

روی الحسن عنه أنه لاشئ فی الزیادة إلی ستین وهو قولهما .... و فی جوامع الفقه قولهما هو المختار و ذکر الاسیجایی أن الفتوی علی قولهما۔ بحر الرائق : ۳۷۷/۲ زکریا، الدر المنتقى : ۲۹۵/۱ کوئٹہ، مجمع الانهر : ۲۹۵/۱ کوئٹہ، التصحیح والترجیح : ۱۹۲ بیروت)

### بکری کی زکوٰۃ

بھیڑ اور بکری کی زکوٰۃ میں ایک سال کے بچے کو لیا جائے گا، امام صاحب کے نزدیک اس سے کم عمر کا جانور لینا جائز نہیں۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک سال سے کم عمر کا جانور بھی بھیڑ اور بکری کی زکوٰۃ میں لیا جاسکتا

ہے۔

و یؤخذ فی الصدقة الثنی وهو ماتمت له سنة .. وروی أنه یؤخذ الجذع من الضأن وهو الذی أتى علیه اکثر السنة وهو قولهما. (الاختیار: ۱/ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں (۱) ایک روایت تو یہ ہے کہ بھیڑ اور بکری کی زکوٰۃ میں جذع (ایک سال سے کم کا بچہ) نہیں لیا جائیگا۔ (۲) اور دوسری روایت حسن ابن زیاد سے مروی ہے جو کہ صاحبینؒ کا مسلک ہے کہ جذع بھی بھیڑ بکری کی زکوٰۃ میں لیا جاسکتا ہے۔

امام صاحب کی یہی روایت ظاہر الروایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

و یؤخذ الثنی فی زکوتھا ولا یؤخذ الجذع من الضأن إلا فی رواية الحسن عن أبی حنیفة .. وعن أبی حنیفة وهو قولهما أنه یؤخذ الجذع ... و وجہ الظاهر حدیث علی موقوفاً و مرفوعاً لا یأخذ فی الزکوۃ الا المثنی فصاعداً ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار و لهذا لا یجوز فیھا الجذع من المعز و جواز التضحیۃ به عرف نصاً و المراد بماروی الجذع من الابل . ہدایہ: ۲۰۶/۱

ظاہر الروایت کی وجہ ترجیح دو ہے (۱) حضرت علیؓ کی حدیث جو ان سے موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح مروی ہے؛ لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب درایت فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی البتہ ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں ابن عمر کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

قال فی الدراية لم اجدہ و اورده ابراهيم الحربی فی الغریب من کلام ابن عمر (الدراية فی تخريج احادیث الهدایة: ۲۰۷/۱ بلال)

(۲) دوسری وجہ صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زکوٰۃ میں درمیانی قسم کا مال لینے کا حکم ہے، نہ بہت اعلیٰ اور نہ بہت ادنیٰ اور جذع کا شمار تو بچے میں ہے۔ اس لئے یہ ادنیٰ سمجھا جائیگا، اسے زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں اور اسی بنا پر بکری کا جذع قربانی میں بھی جائز نہیں، ہاں خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے بھیڑ میں جذع (سال سے کم عمر) کا جانور درست ہے، ورنہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی بھی قربانی جائز نہ ہو۔

و یؤخذ فی زکاتها أى الغنم الثنی من الضأن والمعز وهو ماتمت له سنة لا الجذع بالقيمة وهو ما أتى علیه أكثرها علی الظاهر وعنه جواز الجذع من الضأن وهو قولهما، الدلیل یرجحہ ذکرہ الکمال۔ (الدر المختار: ۲۰۵ / ۳ زکریا)

کمال ابن ہمام کے حوالہ سے صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے اور انہر الفائق میں بھی اسی کو سختہ بات کہا گیا ہے۔

لیکن علامہ شامی نے بحر اور الاختیار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ صحیح اور پختہ قول امام صاحب کا ہے۔

قوله علی الظاهر: راجع إلى قوله ”لا الجذع“ فان عدم اجزائه هو ظاهر الرواية صرح به فی البحر۔ قوله ذکرہ الکمال : و أقره فی النهر لکن جزم فی البحر وغیرہ بظاہر الرواية وفي الاختیار أنه الصحيح۔ (رد المختار: ۲۰۵ / ۳) زکریا  
علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ویؤخذ الثنی فی زکاته لا الجذع لقول علیؒ لا یجزئ فی الزکاة الا الثنی فصاعدا و أطلقه فشمّل الضأن والمعز ولا خلاف أنه لا یؤخذ فی المعز الا الثنی کما ذکرہ قاضیخان و اختلف فی الضأن، فما فی المختصر ظاہر الرواية و یقابله جواز الجذع وهو قولهما قیاسا علی الأضحیة وهو ممتنع لأن جواز التضحیة به عرف نصابا یلحق به غیرہ۔ (البحر الرائق: ۳۷۸ / ۲) زکریا  
علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وعن الإمام روی الحسن انه لا یؤخذ من المعز الا الثنی وأما فی الضأن فتؤخذ الجذعة أيضا، وهو قولهما والأول ظاہر الرواية وهو الصحيح۔ (مجمع الانهر: ۲۹۷ / ۱ کوئٹہ، الدر المنتقى: ۲۹۶ / ۱ کوئٹہ، تبیین: ۴۴ / ۲ زکریا، حاشیة الشلبی: ۴۳ / ۲)

## گھوڑوں کی زکوۃ

اگر کسی کے پاس چرنے والے نر اور مادہ دونوں گھوڑے ہوں اور اس پر سال گذر چکا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی، البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار دے یا پھر وہ گھوڑے کی قیمت لگائے اور ہر دوسودرہم کے عوض پانچ درہم بطور

زکوٰۃ کے ادا کرے۔

(۱) اگر کسی کے پاس صرف مذکر گھوڑے ہو تو امام صاحب کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

(۲) جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثاً وحال عليها الحول فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى من كل فرس ديناراً وإن شاء قومها فاعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم وليس في ذكورها منفردة زكوٰۃ عند أبي حنيفة۔

وقال أبو يوسف ومحمد لا زكوٰۃ في الخيل۔ (قدوری: ۱۶۵، بشری) الاختیار:

(۱۱۵/۱ برویت)

توضیح: گھوڑوں کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ان گھوڑوں میں ہے جو والد و تناسل کے لیے رکھے گئے ہو، اور ان کے گذران کا اکثر حصہ چراگاہ سے پورا ہوتا ہو اور اگر گھوڑے بار برداری اور سواری کے لئے ہوں، یا والد و تناسل کے لئے ہی ہوں؛ لیکن مالک خود اس کے چارے وغیرہ کا خرچہ اٹھاتا ہو تو بالاتفاق کسی کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں ہے، اگر گھوڑے تجارت کے لئے ہو تو بالاتفاق اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ولا شیء فی خیل سائمة عندهما وفي الشامی وقيد بالسائمة لانها محل الخلاف، أما التي نوى بها التجارة فتجب فيها زكاة التجارة اتفاقاً... وقال الامام: ان كانت سائمة للدر و النسل ذكوراً وإناثاً وحال عليها الحول وجب فيها الزكوٰۃ..... واجمعوا أنها لو كانت للحمل والركوب أو علوفة فلا شیء فيها وأن الامام لا يأخذها جبراً۔ (رد المحتار علی الدر المختار: ۱۳/۲۰۵، ۲۰۶ زکریا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم أخرجه دارقطني والبيهقي من حديث جابر بلفظ في الخيل السائمة في كل فرس دينار قال الدارقطني

تفرد غورك وهو ضعيف وفى الباب حديث أبى هريرة رضي الله عنه الطويل فى مانع الزكاة وفيه فى ذكر الخيل ورجل ربطها فى سبيل الله ثم لم ينس حق الله عز وجل فى ظهورها ولا فى رقابها وفى رواية ولا فى بطونها۔ (الهداية مع الدراية: ۲۰۷/۱ بلال)

اور صاحبین نے ابو ہریرہؓ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد مجاہد کا گھوڑا ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے جیسا کہ زید ابن ثابت سے منقول ہے۔

وتأويل ما روياه فرس الغازى وهو المنقول عن زيد ابن ثابت تبع فى ذلك ابا يزيد الدبوسى فانه نقله فى الاسرار عن زيد بن ثابت بلا اسناد۔ (الدراية فى تحريج احاديث الهداية: ۲۰۷ بلال)

صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو خانیہ وغیرہ کے حوالہ سے مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان کا رد کرتے ہوئے فتح القدیر اور دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور ہدایہ کی پیروی کرتے ہوئے صاحبین کی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد غازی کا گھوڑا ہے۔

ولا شىء فى خيل سائمة عنهما وعليه الفتوى خانية وغيرها۔ قوله وعليه الفتوى: قال الطحاوى هذا أحب القولين إلينا ورجحه القاضى أبو زيد فى الاسرار وفى الينابيع وعليه الفتوى وتبعه الزيلعى والبزازی تبعاً للخلاصة وفى الخانية قالو: الفتوى على قولهما، تصحيح العلامة قاسم۔

قلت وبه جزم فى الكنز، لكن رجح قول الامام فى الفتح وأجاب عن دليلهما المار تبعاً للهداية بأن المراد فيه فرس الغازى وحق ذلك بما لا مزيد عليه، واستدل للامام بالأدلة الواضحة، ولذا قال تلميذه العلامة قاسم: وفى التحفة الصحيح قوله، ورجحه الامام السرخسى فى المبسوط والقدورى فى التجريد وأجاب عما عساه يورد على دليله وصاحب البدائع وصاحب الهداية وهذا القول أقوى حجة على ما شهد به التجريد والمبسوط وشرح شيخنا۔ (رد المحتار مع الدر: ۲۰۶/۲۰۵/۳ زكريا)

نیز قدوری، الاختیار اور ہدایہ وغیرہ میں دینار یا قیمت لگانے کے ذریعہ گھوڑے کی زکوٰۃ کی

ادائیگی میں تخیر کو مطلقاً ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے اس کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے کہ ہر گھوڑے کے بدلہ ایک دینار یا قیمت لگا کر ہر دو سو پر پانچ درہم کی یہ تخیر صرف عربی النسل گھوڑے میں ہے اور اگر گھوڑا عجمی النسل ہو تو اس کی صرف قیمت لگائی جائیگی۔ ہر گھوڑے پر ایک دینار والا اختیار اس کو نہیں ملے گا اور صرف گھوڑوں میں رائج قول کے مطابق زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اور صرف گھوڑیوں میں واجب ہوگی۔

صاحب جوھرہ نے اس تفریق کی وجہ یہ لکھی ہے کہ عربی النسل گھوڑے قریب قریب قیمت میں برابر ہوتے ہیں اس لئے ان میں اختیار دینے کی بناء پر زیادہ فرق نہیں پڑتا جب، کہ عجمی النسل گھوڑوں کی قیمت میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ان میں اختیار نہیں لازمی طور پر قیمت ہی لگائی جائیگی۔

غير أنها إن كانت من افراس العرب خير بين أن يدفع عن كل واحدة ديناراً وبين أن يقومها ويعطى عن كل مائتي درهم، خمس دراهم وإن كانت من افراس غيرهم قومها لا غير۔ رد المحتار: ۲۰۶/۳ (زکریا)

هذا الخيار في افراس العرب لتقاربها في القيمة، أما في افراس العجم فيقومها حتماً بغير خيار لتفاوتها۔ (الجوهرة: ۱/۱۴۴ دار الكتاب، التصحيح والترجيح: ۱۹۶/۱۹۵ بیروت)

### اونٹ، بکری اور گائے کے بچوں میں زکوٰۃ

طرفین کے نزدیک اونٹنی، بکری اور گائے کے بچوں میں اگر وہ بڑے جانور کے ساتھ نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں ایک بچہ بطور زکوٰۃ کے واجب ہوگا۔

ولیس فی الفصلاں والحملان والعجائیل زکاة عند أبی حنیفة ومحمدؐ إلا أن یکون معها کبار وقال أبو یوسف تجب فیها واحدة منها۔ قدوری: ۱۶۶ (بشری) الاختیار: ۱۱۶/۱ بیروت۔

اس سلسلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه الأخير أن التقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع إيجاب ماورد به الشرع امتنع أصلاً وإذا كان فيها واحدة من المसान جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاً "دون تادية الزكاة (هدايه : ۲۰۸/۱ بلال)

زکوة کی جو مقدار متعین کی گئی ہے اس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں، صاحب شرع نے اس سے متعین کیا ہے اور جو چیز صاحب شرع کی جانب سے متعین ہو بندے کو اس میں عمل دخل کا کوئی حق نہیں بناء بریں شریعت نے جس عمر کے جانور پر زکوة واجب کی ہے اگر وہ موجود نہ ہو تو زکوة واجب ہی نہ ہوگی، البتہ اگر ان کے ساتھ ایک دو بڑے جانور بھی موجود ہوں تو بچوں کو بھی ان کے تابع کر کے شمار کیا جائے گا اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو ان پر زکوة واجب ہو جائیگی اور زکوة میں بڑا جانور دیا جائے گا نہ کہ بچہ۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوة کے لئے حولان حول شرط ہے اور بچوں پر اگر حولان حول ہو گیا تو وہ اب بچے نہ رہے، مسنہ بن گئے، اور اگر حولان حول نہیں ہوا تو زکوة واجب ہی نہیں ہوئی پھر یہ مسئلہ اور اختلاف کیسے؟

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی صورت یوں لکھی ہے کہ ایک شخص کے پاس بقدر نصاب بڑے جانور ہوں، چھ مہینہ گزرنے پر انہوں نے بچے جنے اور پھر بڑے جانور مر گئے اور سال ان بچوں پر مکمل ہوا تو طرفین کے نزدیک ان پر زکوة واجب نہیں ہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان میں سے ایک جانور بطور زکوة کے واجب ہوگا۔

ولا فی حمل : ولد الشاة، وفصیل : ولد الناقة وعجول : ولد البقرة و صورته أن يموت كل الكبار ويتم الحول على أولادها الصغار إلا تبعاً للكبير ولو واحداً ويجب ذلك الواحد ولو ناقصاً فلو جیدا يلزم الوسط و هلاکه يسقطها ۔

قوله و صورته أي اذا كانت له سوائم كبار وهي نصاب فمضت ستة أشهر مثلاً فولدت أولاداً ثم ماتت وتم الحول على الصغار لا تجب الزكاة فيها عندهما، وعند الثاني تجب واحدة منها، والمراد من النصاب خمس وعشرون ابلاً وتلاثون بقراً وأربعون غنماً، وأما ما دون خمس وعشرون ابلاً فلا شيء فيه اتفاقاً لأن الثاني أوجب

واحدة منها، ولا يتصور فيما دون هذا المقدار، وتماه في الاختيار، وفي القهستاني عن التحفة، الصحيح قولهما۔ (رد المحتار مع الدار: ۲۰۷/۳ زكريا)

### عفو میں زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں: (۱) وجوب کے بعد وجوب کی نسبت کل مال یعنی نصاب مع العفو کی طرف منسوب کریں گے یا فقط نصاب کی جانب؟ (۲) ابتداءً وجوب زکوٰۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟

(۱) شیخین کے نزدیک زکوٰۃ نصاب میں ہے، عفو میں نہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔

والزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف في النصاب دون العفو وقال محمد تجب فيهما۔ (قدوري بشرى) (الإختیار: ۱۰۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرةً وهكذا قال في كل نصاب، نفى الوجوب عن العفو. ولأن العفو تبع للنصاب فيصرف الهلاك اولا الى التبع كالربح في مال المضاربة. (هداية: ۲۰۹/۱)

شیخین کی دلیل ایک تو حدیث ہے جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے؛ لیکن صاحب درایۃ فرماتے ہیں:

حدیث فی خمس من الابل شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ العشر لم أجده وقد ذكره ابو اسحاق الشيرازي في المذهب وأبو يعلى الفراء في كتابه وقد يستأنس له بحديث محمد بن عبد الرحمن الأنصاري أن في كتاب النبي ﷺ في الصدقات أن الإبل اذا زادت على عشرين ومائة فليس فيما دون العشر شيء يعني إلى ثلاثين ومائة اخرجہ ابو عبيد (الدراية: ۲۰۹/۱ بلال)

کہ یہ حدیث مجھے نہیں ملی البتہ ابواسحاق شیرازی نے اپنی کتاب ”المذهب“ میں اور ابو یعلی الفراء نے اپنی کتاب میں اسی سے ملتی جھلتی محمد بن عبد الرحمن انصاری کے حوالہ سے ایک حدیث ذکر

کی ہے کہ آپ ﷺ کے صدقات کے خطوط میں ہے کہ جب اونٹ ۱۲۰ سے بڑھ جائے تو دس سے کم میں یعنی ۱۳۰ تک اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔

(۲) شیخینؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ غفونصاب کے تابع ہے، لہذا جو کچھ ہلاک ہوگا اسے اولاً تابع کی جانب ہی پھیرا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ تابع میں سے ہلاک ہوا، جیسے مال مضاربہ میں نفع یہ راس المال کے تابع ہوتا ہے اس لئے اگر نفع ہلاک ہو جائے اور راس المال باقی رہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ تو نفع میں سے ہلاک ہوا ہے اصل تو باقی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تابع کو اصل کا حکم نہیں دیا جائیگا اس لئے تابع میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحب اختیار نے اس کی مثال اور صورت یوں لکھی ہے کہ کسی کے پاس اسی بکریاں ہوں اور حولانِ حول کے بعد ان اسی (۸۰) بکریوں میں سے ایک بکری واجب ہوئی، اسکے بعد اس میں سے چالیس بکریاں ہلاک ہو جائیں تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر ایک بکری واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس نو اونٹ ہوں جس میں ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب ہوئی، اس کے بعد ۴ اونٹ ہلاک ہو جائیں تو شیخینؒ کے نزدیک نصاب باقی ہے اور جو ہلاک ہوا، وہ مال 'عفو' ہے، اس پر زکوٰۃ واجب نہیں تھی، زکوٰۃ تو نصاب یعنی پانچ اونٹ پر تھی، جواب بھی موجود ہے، لہذا ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب رہے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نو حصے کئے جائیں گے اور پانچ حصے اس پر واجب ہوں گے۔

وصورته لو كان له ثمانون من الغنم فهلك منها أربعون فعليه شاة عند ابی حنیفة وابی یوسفؒ وعند محمد... نصف شاة

ولو كان له تسع من الابل هلك منها أربع فعليه شاة وعند محمد خمسة أتسع شاة

(الاختیار: ۱۰۹/۱ بیروت)

ولافی عفو وهو ما بین النصب فی کل الأموال وخصاه بالسوائم، قوله ولا فی عفو : هذا قولهما، وهو أن الواجب فی النصاب لا فی العفو، وقال محمد الواجب عن

الکل۔ (رد المحتار مع الدر: ۲۰۷/۳ زکریا)

نیز علامہ شامی نے صاحب درمختار کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک عفو کا مسئلہ صرف چوپایوں کے ساتھ خاص ہے، درہم میں جو کچھ نصاب سے زائد ہو اس کا شمار عفو میں نہ ہوگا، بلکہ زیادتی میں بھی بقدر حساب زکوٰۃ واجب ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درہم میں بھی عفو کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا چالیس کے اوپر جب دوسرے چالیس کو پہنچ جائے تو دوسرا درہم واجب ہوگا اس سے پہلے نہیں۔

قوله وخصاه بالسوائم: أي خص صاحبان العفو بها دون النقود لأن مازاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما بل يجب فيما زاد بحسابه، أما عند أبي حنيفة فإن الزائد عليها عفو مالم يبلغ أربعين درهما ففيها درهم آخر. (رد المحتار: ۲۰۷/۳)

مسئلے کے دوسرا پہلو ”ابتداءً وجوب زکوٰۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟“ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

### چاندی کی زکوٰۃ

دوسرا درہم سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، جب دوسرا درہم ہو جائیں اور اس پر سال گذر جائے تو پانچ درہم بطور زکوٰۃ کے واجب ہوں گے، اور دوسو سے اوپر جو کچھ زیادتی ہو؛ امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک چالیس درہم نہ ہو جائیں کچھ بھی واجب نہ ہوگا، پھر جب چالیس درہم ہو جائیں تو اس میں ایک درہم واجب ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسو سے اوپر جو بھی زیادتی ہو اس کا حساب لگا کر اس کی بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ليس فيما دون مائتي درهم صدقة فاذا كانت مائتي درهم، وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، لا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما، فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهما درهم عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد مازاد على المائتين فزكاته بحسابه. (قدوری: ۱۷۰، ۱۶۹ بشری) (الاختیار: ۱۱۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة قوله عليه السلام فى حديث معاذ لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله فى حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الأربعين صدقة ولأن الحرج مدفوع وفى إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف: (هدايه : ۲۱۱ / ۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل و حدیثیں ہیں ایک حضرت معاذ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسور میں کچھ مت لو۔ اور دوسری عمرو بن حزم کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ چالیس درہم سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔

قوله قال النبى ﷺ فى حديث معاذ لا تأخذ من الكسور شيئاً الدار قطنى من طريق عبادة بن نسي عن معاذ ان النبى ﷺ وفى كتاب عمرو بن حزم عند النسائى وابن حبان والحاكم وليس فيما دون خمس أواق شيئ. (الدرية فى تخريج احاديث الهداية : ۲۱۱ / ۱ بلال)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں حرج اور مشقت ہو شریعت اس کو واجب نہیں کرتی بلکہ دفع کرتی ہے، اور کسر میں زکوٰۃ واجب کرنے کی صورت میں اس کا حساب کرنے میں حرج ہوگا اس لئے اس میں زکوٰۃ ہی واجب نہیں کی۔

وفى كل خمس بضم الخاء بحسابه ففى كل أربعين درهما درهم وفى كل أربعة مثاقيل قيراطان وما بين الخمس إلى الخمس عفو، وقالوا: ما زاد بحسابه وهى مسألة الكسور قوله وفى كل خمس بحسابه: أى ما زاد على النصاب عفو إلى أن يبلغ خمس نصاب، ثم كل ما زاد على الخمس عفو إلى أن يبلغ خمس آخر۔

قوله وقالوا ما زاد بحسابه: يظهر أثر الخلاف فيما لو كان له مائتان وخمس دراهم مضى عليها عامان؛ قال الامام: يلزمه عشرة وقالوا: خمسة لأنه وجب عليه فى العام الأول خمسة وثمانين. فبقى السالم من الدين فى الثانى نصاب إلا ثمن وعنده: لا زكاة فى الكسور فبقى النصاب فى الثانى كاملاً وفيما إذا كان له ألف حال عليها ثلاثة احوال كان عليه فى الثانى أربعة وعشرون وفى الثالث ثلاثة وعشرون عنده، وقالوا يجب مع الأربعة والعشرين ثلاثة أثمان درهم، ومع الثلاثة والعشرين نصف وربع وثمان درهم، ولا خلاف أنه يجب فى الأول خمسة وعشرون كذا فى السراج۔ نهر.

أقول : قوله وثمن درهم ، كذا وجدته أيضا في السراج ، وصوابه : وثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب . ( رد المحتار مع الدر المختار : ۲۲۹ / ۳ زكريا )  
علامہ قاسم فرماتے ہیں :

قوله في النصاب دون العفو : المرجح قول أبي حنيفة ومن معه . ( التصحيح الترجيح : ۱۹۷ بیروت )

### ملحوظہ :

(۱) غفو میں زکوٰۃ ہونے نہ ہونے کے مسئلہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں میں اختلاف ائمہ کی نوعیت علیحدہ ہے۔

(۱) امام صاحب کے یہاں غفو میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی ، پس دوسو (۲۰۰) درہم کے نصاب میں پانچ درہم واجب ہونے کے بعد مزید چالیس درہم جب تک جمع نہ ہوں مزید زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

امام ابوحنفیہؒ کے یہاں بھی حکم سونے چاندی اور سوائم کا ہے ، جیسے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہونے کے بعد جب تک دوسرا نصاب یعنی مزید پانچ اونٹ نہ ہوں ، دوسری بکری واجب نہ ہوگی۔

جب کہ صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ غفو کا یہ مسئلہ (یعنی ایک نصاب کے بعد جب تک دوسرا نصاب نہ ہو مزید کچھ واجب نہ ہوگا۔) فقط سوائم کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) اوپر ذکر کردہ اختلاف کے مطابق جب زکوٰۃ واجب ہوگی تو اس وجوب کو شیخینؒ کے مذہب کے مطابق فقط نصاب کی طرف منسوب کیا جائیگا ؛ غفو کی طرف زکوٰۃ کی نسبت نہ ہوگی ، جب کہ امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوب زکوٰۃ کل مال کی طرف منسوب ہوگا ؛ پس حوالان حول کے بعد جب زکوٰۃ کی ایک مقدار واجب ہوگی ، مثلاً سات اونٹ میں ایک بکری ، پھر دو اونٹ ہلاک ہو گئے تو شیخینؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا محل (پانچ اونٹ) ابھی موجود اور سلامت ہے لہذا اس سے ایک بکری زکوٰۃ لی جائیگی ، امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوب کے بعد مال ہلاک ہونے سے ہلاک

شدہ مال کے بقدر زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی یعنی سات اونٹ میں ایک بکری کا وجوب سمجھ کر اب بکری کے سات میں سے دو حصے کے بقدر زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

### سونے کی زکوٰۃ

سونے میں بیس مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے، جب بیس مثقال ہو جائے اور اس پر سال گذر جائے تو اس میں نصف مثقال واجب ہوگا؛ پھر ہر چار مثقال میں دو قیراط واجب ہوں گے، اور چار مثقال سے کم میں امام صاحب کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک بیس مثقال پر جو بھی زیادتی ہوگی اسی کے حساب سے اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

لیس فیما دون عشرين مثقالاً من الذهب صدقة فإذا كانت عشرين مثقالاً، وحال علیہا حول ففيها نصف مثقال، ثم فی کل أربعة مثاقیل : قیراطان ، و لیس فیما دون أربعة مثاقیل صدقة عند أبي حنيفةؒ وقالوا : ما زاد علی العشرين فزکوٰۃ بحسابها۔ (قدوری: ۱۷۱ بشری) الاختیار: ۱۱۹/۱ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے اس کی دلیل چاندی کے بیان میں گذر چکی۔

### سامان تجارت کی زکوٰۃ کا بیان

تجارت کے سامان پر جب سال گذر جائے اور اس کی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہنچ جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ البتہ مال تجارت کے سونے چاندی کے نصاب کے بقدر ہونے میں کس چیز کا اعتبار ہوگا؛ اس میں تینوں اماموں سے الگ الگ روایات ہیں، اور صاحب ہدایہ نے باعتبار دلیل کے کسی بھی روایت کو رائج قرار نہیں دیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ النفع للفقیر کا اعتبار ہوگا علی الاطلاق۔ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قدوری نے علی الاطلاق النفع للفقیر کا اعتبار کرنے کو رائج قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر سامان کو جس نقد (درہم یا دینار) سے خریدا ہے تو اسی سے اس کی قیمت لگائے گا اور اگر نقد کے علاوہ کسی اور چیز سے خریدا ہے تو شہر میں جو نقد زیادہ

چلتا ہو اس سے اسکی قیمت لگائی جائیگی۔

اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ بہر صورت شہر میں زیادہ رائج نقد سے اس کی قیمت لگائی جائیگی۔

الزکوۃ واجبة فی عروض التجارة كائنة ما كانت إذا بلغت قيمتها نصاباً من الورق أو الذهب يقومهما بما هو أنفع للفقراء والمساكين منهما۔ وقال أبو يوسفؒ يقوم مما اشتراه به فإن اشتراه بغير الثمن يقوم بالنقد الغالب في المصر، وقال محمدؒ بغالب النقد في المصر على كل حال۔ (قدوری: ۱۷۲ بشری) (الاختیار: ۱/ ۱۲۰) (بیروت)

ثم قال يقومها احتياطاً لحق الفقراء قال وهذا رواية عن أبي حنيفةؒ وفي الأصل خيره لأن الثمنين في تقدير قيم الأشياء بهما سواء، و تفسير الأنفع ان يقومها بما يبلغ نصاباً وعند أبي يوسف أنه يقومها بما اشترى إن كان الثمن من النقود لأنه أبلغ في معرفة المالية وإن اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب، وعن محمدؒ أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك. (هدايه: ۲۱۲/۱ بلال)

البتہ علامہ زحلی اور دیگر حضرات نے ”انفع للفقراء“ کا اعتبار کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو رائج سمجھا ہے۔

چنانچہ علامہ زحلی فرماتے ہیں:

وطريقة تقويم العروض هي عند الجمهور غير الشافعية أن تقوم السلع اذا حال الحول بالأخذ للمساكين من ذهب أو فضة احتياطاً لحق الفقراء ولا تقوم بما اشترت به۔ إلى أن قال۔ ورأى الجمهور أولى لسهولة ومراعاته مصالح الفقراء. (الفقه الاسلامی وادلتہ: ۷۱۲/۲، ۷۱۳)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وقال في التحفة وقوله أنفع للفقراء وأحوط في باب العبادۃ. (التصحيح الترجيح: ۲۰۰ بیروت)

**سونا چاندی اور سامان میں ’ضم‘ کا طریقہ**

نصاب مکمل کرنے کے لئے سامان کی قیمت کو سونے اور چاندی کے ساتھ امام صاحبؒ کے

نزدیک باعتبار قیمت کے ملایا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک باعتبار اجزاء (وزن) کے ملایا جائے گا۔

ویضم قيمة العروض إلى الذهب والفضة ، وكذلك يضم الذهب إلى الفضة بالقيمة حتى يتم النصاب عند أبي حنيفة وقالوا: لا يضم الذهب إلى الفضة بالقيمة ويضم بالأجزاء۔ (قدوری: ۱۷۳ بشری) (الاختیار: ۱۱۸/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو يقول ان الضم للمجانسة وهو يتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها۔ (هداية: ۲۱۳/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مجانست کی وجہ سے ملایا جاتا ہے اور سونے اور چاندی میں مجانست قیمت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ صورت اور اجزاء کے اعتبار سے لہذا قیمت کے اعتبار سے ملایا جائیگا۔

وقيمة العروض للتجارة تضم إلى الثمنين لأن الكل للتجارة وضعا وجعلا ويضم الذهب إلى الفضة وعكسه بجامع الثمنية قيمة وقالوا بالأجزاء فلوله مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون تجب ستة عنده وخمسة عندهما فافهم۔ قوله قيمة أى من جهة القيمة ، فمن له مائة درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مائة عليه زكاتها خلافا لهما۔ ثم لافرق بين ضم الأقل إلى الأكثر كما مر وعكسه كما لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير لا تساوى خمسين درهما تجب على الصحيح عنده ويضم الأكثر إلى الأقل لأن المائة والخمسين بخمسة عشر دينارا، وهذا دليل على أنه لا اعتبار بتكامل الأجزاء عنده وإنما يضم أحد النقدين إلى الآخر قيمة (رد المحتار: ۳/ ۲۳۴ / ۲۳۵)

نوٹ: ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیتہ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع، ۱۳۳۸ھ، مدراس) میں اس موضوع کے متعلق غور و خوض کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں۔

(۱) تجاویز بر موضوع زکوٰۃ میں ضم اموال کا حکم

ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیتہ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع (منعقدہ: ۱۰-۱۲/ جمادی

الاولیٰ ۱۴۳۸ھ مطابق ۸-۱۰/فروری ۲۰۱۷ء بہ مقام حج ہاؤس مدراس) میں زکوٰۃ میں ضم اموال کے موضوع پر بحث و مناقشہ کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں:

(۱) سونے اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے: لہذا منفرد ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہوگا، اس کی زکوٰۃ فرض ہوگی خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟

(۲) اگر سونے اور چاندی کا نصاب مکمل نہ ہو؛ بلکہ کچھ سونا ہو اور کچھ چاندی یا اس کے ساتھ دیگر قابل زکوٰۃ اموال (کرنسی اور مال تجارت) ہوں تو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق سب کو قیمتاً ضم کیا جائے گا۔

(۳) موجودہ کرنسی اور مال تجارت میں نصاب زکوٰۃ کا حساب لگاتے وقت نقدین میں سے اس نقد کے ذریعہ قیمت لگائی جائے، جس سے زکوٰۃ کا نصاب مکمل ہو جاتا ہو۔

(۴) الف: غیر تام نصاب کی شکل میں مختلف قسم کے اموال جمع ہونے کی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق ”انفع للفقراء“ کی بنیاد پر موجودہ دور میں چاندی ہی کو معیار نصاب رکھا جائے۔

ب: البتہ مبتدئی بہ کے خصوصی حالات و ضروریات کو دیکھ کر اگر کوئی قابل اعتماد مفتی مناسب سمجھے تو صاحبینؒ کے قول: ”ضم بالا جزء“ پر فتویٰ دے سکتا ہے، تاہم بلا ضرورت شدیدہ مفتی بہ قول سے عدول نہ کیا جائے اور اس کا عمومی فتویٰ نہ دیا جائے۔

نوٹ: تجویز ۴۰ کی شق ”ب“ سے تجویز کمیٹی کے درج ذیل حضرات نے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے:

- (۱) حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ شیخ الحدیث و صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند (۲) حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی مدظلہ استاد حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (۳) مولانا مفتی محمد نعمان صاحب سیتا پوری معین مفتی دارالعلوم دیوبند (۴) مولانا مفتی محمد اسد اللہ صاحب آسامی معین مفتی دارالعلوم دیوبند (۵) مولانا مفتی محمد مصعب صاحب علی گڑھی معین مفتی دارالعلوم دیوبند۔

## غلہ اور پھلوں کی زکوٰۃ کا بیان

امام صاحبؒ کے نزدیک زمین سے جتنی بھی پیداوار ہو؛ کم ہو یا زیادہ؛ اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، چاہے نہر وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا ہو یا بارش کے پانی سے۔ سوائے ان لکڑیوں، بانس اور گھاس وغیرہ کے جو خود رو ہوتی ہے اور بالقصد انہیں اگایا نہیں جاتا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی وہ پیداوار جو زیادہ دیر تک رہنے والی ہوں اور پانچ وسق کی مقدار نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی؛ ورنہ نہیں۔

قال أبو حنیفۃؒ فی قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر، سواء سقى سيحاً أو سقته السماء إلا الحطب والقصب والحشيش. وقال أبو يوسفؒ ومحمد لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغت خمسة أوسق. (قدوری: ۱۷۴/۱۷۵ بشری) الاختیار: ۱/ ۱۲۰ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة قوله عليه السلام ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل و تاويل ماروياه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء... وله ماروينا و مرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر وبه يأخذ ابو حنيفة فيه ولأن الارض قد تستمنى بما لا يبقى والسبب هي الأرض النامية ولهذا يجب فيها الخراج، أما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة ومشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسي، أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب و الثمر دونهما. (هدايه : ۲۱۸/۱)

اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے (۱) نصاب

کے شرط ہونے نہ ہونے میں (۲) بقاء کے شرط ہونے نہ ہونے میں۔

جہاں تک پہلی چیز کا تعلق ہے تو اس میں امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں

جس میں نصاب وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں، مطلقاً عشر کے واجب ہوئے کا ذکر ہے۔ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیه العشر، صاحب درالیتہ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث مجھے نہیں ملی، البتہ بخاری و مسلم وغیرہ میں مرفوع حدیث دوسرے الفاظ سے مروی ہے اور مصنف عبدالرزاق میں ایک موقوف حدیث مروی ہے، جو ضعیف سند کے ساتھ مرفوع بھی مروی ہے۔

حدیث ما اخرجته الارض ففیه العشر لم أجده بهذا اللفظ لكن في البخاری عن ابن عمر رفعه فيما سقت السماء والعيون ان كان عشر يا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر ولمسلم عن جابر نحوه ولا بن ماجة عن معاذ بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فأمرني ان اخذ مما سقت السماء وما سقى بعلا العشر وما سقى بالدوالي نصف العشر وروى عبد الرزاق عن عمر بن عبد العزيز فيما انبتت الارض من قليل أو كثير العشر وهذا موقوف ورواه ابن مطيع البلخي باسناد ضعيف جدا مرفوعا (الدراية: ۲۱۸/۱ بلال)

اور صاحبینؒ وسق والی جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ وہاں تجارت کی زکوٰۃ مراد ہے، اس لئے کہ صحابہ وسق کے ذریعہ بیع و شراء کرتے تھے اور ایک وسق چالیس درہم کا ہوتا ہے، تو پانچ وسق کے دوسو درہم ہونگے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

دوسرا اختلاف بقاء کے شرط ہونے میں تھا، یعنی زکوٰۃ ایسی سبزیوں میں ہوگی جو دیر تک باقی رہتی ہو، اس میں بھی امام صاحب کی دلیل بخاری کی روایت ہے جو ماسبق میں ابن عمرؓ کے حوالے سے گذری کہ اس میں یہ قید بھی نہیں ہے کہ پیداوار دیر تک رہنے والی ہو، اس لئے عشر کے وجوب کے لئے یہ قید بھی شرط نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے ہر قسم کے غلہ میں عشر واجب ہونے کی ایک دلیل عقلی ذکر کی ہے، چاہے وہ دیر تک باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ عشر کے وجوب کا اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے، جو کہ موجود ہے اور زمین تو ہر قسم کا غلہ اگاتی ہے چاہے وہ ایسی سبزی کیوں نہ ہو جو دیر تک

باقی نہ رہتی ہو لہذا اگر سبب کے موجود ہونے کے باوجود ان سبزیوں میں عشر واجب نہ کیا گیا تو سبب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اور اسی بناء پر کہ اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے خراجی زمین میں اگر سبزی بھی اگے تو اس میں بھی خراج لازم ہوتا ہے کیوں کہ نامی زمین موجود ہے، لہذا نامی زمین میں سبزی ہو تو اس میں بھی عشر واجب ہونی چاہئے۔

وہ چیزیں جو قیمتی نہ ہو اور خود رہواس کی کھیتی وغیرہ نہ کی جاتی ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اس لئے کہ ایندھن کی کٹڑی بانس اور گھاس وغیرہ کوئی اتنی قیمتی نہیں ہوتی اور نہ ہی عادیۃ ان کی کھیتی کی جاتی ہے ہاں اگر کوئی باضابطہ ان چیزوں کی بھی کھیتی کرے تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔  
نیز امام محمد کی ایک روایت کے مطابق سوکھی ہوئی گھاس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

وتجب فی مسقی سماء ای مطر و سیح ، کنھر بلا شرط نصاب راجع للکل وبلا شرط بقاء و حولان حول ، قوله بلا شرط نصاب و بقاء: فیجب فیہا دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعا وقیل نصفه وفي الخضروات التي لا تبقى وهذا قول الامام، وهو الصحيح كما فی التحفة. (رد المحتار مع الدر: ۲۶۵/۳، ۲۶۶ زکریا) الا فیما لا یقصد به استغلال الأرض نحو حطب وقصب فارسی و حشیش وتبن وسعف وصمغ وقطران ، قوله الا فیما لا یقصد: أشار الی أن ما اقتصر علیه المصنف کالکنز وغیره لیس المراد به ذاته بل لکونه من جنس ما لا یقصد به استغلال الأرض غالبا وأن المدار علی القصد حتی لو قصد بذلك وجب العشر كما صرح به بعده ، قوله وتبن: قال فی الفتح غیر أنه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فیہ لأنه صار هو المقصود ، وعن محمد: فی التبن اذا بیس العشر. (رد المحتار مع الدر: ۲۶۷/۳ زکریا)

علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

الرأی الأول لأبی حنیفة تحب الزکوة فی قلیل ما أخرجته الأرض و کثیره إلا الحطب والحشیش والقصب الفارسی..... والصحیح عند الحنیفة ما قاله الامام ورجح الكل دلیله. (الفقه الاسلامی وادلته: ۷۲۲/۲)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قال أبو حنیفة فی قلیل ما أخرجت الأرض و کثیره العشر قال فی التحفة الصحیح

ما قال أبو حنيفة ورجح الكل دليله واعتمده النسفي وبرهان الشريعة. (التصحيح والترجيح: ۲۰۰ بیروت، ملتقى البحر: ۱/ ۳۱۷ کوئٹہ، الدر المنتقى: ۳۱۹۱ کوئٹہ)

### شهد میں زکاة کا بیان

امام صاحب کے نزدیک شہد میں اگر وہ عشری زمین سے نکلے تو عشر واجب ہوگا، کم ہو یا زیادہ۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ شہد دس مشکیزہ ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ شہد پانچ فرق ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

وفى العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر قل أو كثر وقال أبو يوسف لا شيء فيه حتى تبلغ عشرة أزقاق وقال محمد خمسة أفرق (قدوری: ۱۷۶ بشری) الاختیار: (۱۲۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں بھی ماسبق کی طرح امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اطلاق اور تنقید کا اختلاف ہے۔ امام صاحب مطلقاً شہد میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ صاحبین نے علی اختلاف الاقوال اس کو مقید کیا ہے، لیکن امام صاحب کا قول ہی راجح اور مفتی بہ ہے۔

ثم عند أبي حنيفة يجب فيه العشر قل أو كثر لأنه لا يعتبر النصاب وعن أبي يوسف أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أو ساق كما هو أصله وعنه أنه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بنى شبابة أنهم كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ كذلك وعنه خمسة أمناء وعن محمد خمسة أفرق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً لأنه أقصى ما يقدر به. (هداية: ۱/ ۲۱۹ بلال)

امام ابو یوسف سے اس سلسلہ میں تین اقوال مروی ہے۔

- (۱) وسق میں جو سب سے نیچے درجہ کا غلہ ناپا جاتا ہے جیسے جوار، مکئی وغیرہ، اس کے پانچ وسق کی جو قیمت ہو اتنی قیمت کے شہد میں عشر واجب ہوگا۔ یہ ان کی ظاہر الروایت ہے۔
- (۲) امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ دس مشکیزہ شہد ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا اس روایت کی دلیل حدیث بنی شبابة ہے (ابوداؤد باب زکوة العسل: ۲۲۳)
- (۳) تیسری روایت یہ ہے کہ پانچ من شہد ہو تو عشر واجب ہوگا۔

ایک وسق ۱۸۸ کلو ۹۵۶ گرام اور ۸۰۰ ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ۹۴۴ کلو کے قریب ہوتا ہے۔

ایک من ۲۰ کلو ۷۸۷ گرام ۳۲۰ ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ من ۱۰۳ کلو کے قریب ہوتا ہے۔

امام محمد شہد میں 'فرق' کا اعتبار کرتے ہیں کہ پانچ فرق ہو تو عشر واجب، ورنہ نہیں۔ ایک فرق ۹ کیلو ۴۷ گرام اور ۸۴۰ ملی گرام کا ہوتا ہے، اس اعتبار سے پانچ فرق ۴۷ کیلو کے قریب ہوتا ہے۔  
یجب العشر فی عسل وإن قل ارض غیر الخراج ولو غیر عشریة کجبل و مفازة بخلاف الخراجیة لثلا یجتمع العشر والخراج..... بلا شرط نصاب راجع للکل وبلا شرط بقاء وحولان حول . قوله بلا شرط نصاب وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعاً وقیل نصفه وفي الخضروات التی لا تبقی وهذا قول الإمام وهو الصحیح كما فی التحفة. (رد المحتار مع الدر: ۳ / ۲۶۴ / ۲۶۵ زکریا، النهر الفائق: ۱ / ۵۴ دارالایمان سہارنپور)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وفی العسل العشر رجح قوله ودلیله المصنفون واعتمده النسفی وبرهان الشریعة. (التصحیح والترجیح: ۲۰۰ بیروت)

### زکوۃ کے مصارف کا بیان

(۱) زکوۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے یعنی ان لوگوں کو زکوۃ دینا جو اللہ کے راستے میں ہوں؛ امام ابو یوسفؒ نے سبیل اللہ کی تفسیر محتاج مجاہدین سے کی ہے اور امام محمدؒ نے محتاج حاجیوں سے کی ہے۔

ومنقطع العزاة والحاج وهم المراد بقوله: وفي سبیل اللہ وقال أبو یوسف: هم فقراء العزاة لا غیر، لأنه المفهوم عند اطلاق هذا اللفظ ولمحمد أن رجلاً جعل بعیراً له فی سبیل اللہ فأمره رسول اللہ ﷺ أن یحمل علیه الحاج (الاختیار: ۱ / ۲۶۱، بیروت)  
علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفی سبیل اللہ وهو منقطع الغزاة وقیل الحاج، وقیل طلبہ العلم، وفسره فی البدائع بجمیع القرب. قوله وهو منقطع الغزاة أى الذین عجزوا عن اللھوق بجیش الإسلام لفقرهم بهلاك النفقة أو الدابة أو غیرهما فتحل لھم الصدقة وإن كانوا کاسبین، إذا الکسب یقعدھم عن الجھاد، قہستانی.

قوله وقیل الحاج أى منقطع الحاج قال فی المغرب الحاج بمعنی الحاجج کالسامر بمعنی السمار فی قوله تعالی (سامرا تھجرون) المؤمنون: ۶۷، وهذا قول محمد والأول قول أبو یوسف اختاره المصنف تبعا للکنز، قال فی النھر: وفی غایة البیان إنه الأظھر، وفی الإسیجانی انه الصحیح.

قوله وقیل طلبہ العلم کذا فی الظھیریة والمرغینانی، واستبعده السروجی بأن الآیة نزلت ولیس هناك قوم یقال لھم طلبہ علم، قال فی الشرنبلالیة: واستبعاده بعید لأن طلب العلم لیس إلا استفادة الأحکام وهل یبلغ طالب رتبة من لازم صحبة النبی ﷺ لتلقى الأحکام عنه كأصحاب الصفة؟ فالتفسیر بطالب وجیه خصوصا وقد قال فی البدائع: فی سبیل اللہ جمیع القرب، فیدخل فیہ کل من سعی فی طاعة اللہ وسبیل الخیرات إذا کان محتاجا۔ (رد المحتار مع الدر: ۲۸۹/۳ زکریا)

فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے جس کے پاس اسباب جنگ نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً جنگ میں جانے سے رکنا پڑا ہو چنانچہ انھیں زکوٰۃ دینا جائز ہے اگرچہ وہ صاحب کسب ہو اس لئے کہ کمائی انھیں جہاد سے بٹھا دیگی۔

اور امام محمدؒ نے فی سبیل اللہ کے مصداق میں اس حاجی کو داخل فرمایا ہے جس کے اسباب سفر ختم ہو چکے ہوں، نہر غایۃ البیان اور اسیجانی میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو اظہر اور صحیح لکھا ہے، ظہیریہ اور مرغینانی وغیرہ میں طالب علم کو بھی فی سبیل اللہ کے مصداق میں داخل کیا ہے لیکن سروجی نے اسے مستبعد سمجھا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب آیت نازل ہوئی تو طلبہ علم نامی وہاں کوئی قوم نہیں تھی، شرنبلالیہ میں اس استبعاد پر رد کیا گیا ہے، اس لئے کہ طلب علم تو احکام کے استفادہ ہی کا نام ہے اور احکام سیکھنے کے لیے نبی کریم ﷺ کی صحبت اختیار کرنے والے حضرات مثلاً اصحاب صفۃ

سے بڑھ کر اور ان کون سا طالب علم ہوگا؟ اور بدائع میں فی سبیل اللہ کے دائرے میں ہر نیک کام کرنے والے کو داخل کیا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ محتاج ہوں۔

علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسف کے قول ”فقراء الغزاة“ پر متعدد حضرات کی تصحیح اور ترجیح نقل فرمائی ہے، البتہ اس کے بعد طلبۃ العلم کے مصرف ہونے نہ ہونے کے ضمن میں صاحب بدائع کی عبارت ”جمع القرب“ ذکر فرما کر اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا اور نہ ہی اس کا رد کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بدائع کا قول رائج ہے۔ البتہ فقیر کی شرط کے ساتھ مشروط ہے دیگر کتب اور اردو فتاویٰ میں بھی یہی مذکور ہے۔

مسافر کے علاوہ دیگر حضرات میں جو فی زمانہ مصارف زکوٰۃ شمار ہوتے ہیں اس میں فقیر کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

### ذمی کو زکوٰۃ دینا

(۲) ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، نقلی صدقات بالاتفاق دینا جائز ہے، البتہ زکوٰۃ کے علاوہ صدقات واجبہ میں اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت کے مطابق جائز نہیں۔

ولا يدفعها إلى ذمی ... ویدفع الیہ غیرہا من الصدقات کالذنور و الکفارات و صدقة الفطر وقال أبو یوسف لا یجوز کالزکوٰۃ۔ (الاختیار: ۱۲۷/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے اور امام یوسفؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ویدفع الیہ ماسوی ذلك من الصدقة وقال الشافعی لا یدفع وهو رواية عن ابی یوسف اعتبارا بالزکاۃ ولنا قوله علیه السلام تصدقوا علی اهل الادیان کلہا۔

قال فی الدراية حديث تصدقوا علی اهل الادیان کلہا ابن ابی شیبہ من رواية سعید بن جبیر رفعه لا تصدقوا الاعلی اهل دینکم فنزلت لیس علیک ہذا فقالت تصدقوا علی اهل الادیان۔ (ہدایہ مع الدراية: ۲۲۲/۱ بلال)

صدقات واجبہ کی دائیگی کے جواز کی دلیل سعید ابن جبیر کی روایت ہے جو صاحب درایت نے

ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے تخریج کی ہے۔

صاحب در مختار نے امام ابو یوسفؒ کے قول غیر مشہور کو حاوی قدسی کے حوالہ سے مفتی بہ ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے ہدایہ اور دیگر متون کے حوالہ سے طرفینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولا تدفع إلى ذمی لحديث معاذ و جاز دفع غيرها و غير العشر و الخراج اليه أی الذمی ولو اجبا كنذر و كفارة و فطرة خلافا للثانی، و بقوله يفتی، حاوی القدسی۔ قوله خلافا للثانی حیث قال: إن دفع سائر الصدقات الواجبة اليه لا يجوز اعتباراً بالزكاة، و صرح فی الهدایة و غيرها بأن هذا رواية عن الثانی و ظاهره أن قوله المشهور كقولهما۔ قوله و بقوله يفتی: الذی فی حاشیة الخیر الرملی عن الحاوی و بقوله نأخذ۔

قلت: لكن كلام الهداية و غيرها يفيد ترجيح قولهما و عليه المتون۔ (رد المحتار علی الدر المختار: ۳۰۱/۳ زکریا)

### عورت کا اپنے شوہر کو زکوۃ دینا

(۳) امام صاحب کے نزدیک عورت اپنے شوہر کو زکوۃ نہیں دے سکتی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دے سکتی ہے۔

ولا تدفع المرأة إلى زوجها عند أبي حنيفة وقالوا: تدفع اليه۔ (قدوری: ۱۸۰ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ولا تدفع المرأة إلى زوجها عند أبي حنيفة لما ذكرنا أي للاشتراك في المنافع عادة

.... قلنا هو محمول على النافلة: هداية: ۲۲۳/۱ (بال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اور بیوی عموماً منافع میں مشترک ہوتے ہیں، دونوں ایک دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھاتے ہیں اس لیے دونوں ایک دوسرے کو زکوۃ نہیں دے سکتے، ورنہ یہ اپنے پاس ہی زکوۃ رکھنے جیسا ہوا، اور یہ جائز نہیں۔

اور صاحبینؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ صدقہٗ نافلہ پر محمول ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولاتدفع المرأة الى زوجها عند أبى حنيفة: رجع صاحب الهداية وغيره قوله واعتمده النسفی وبرهان الشريعة. (التصحيح والترجيح: ۲۰۱ بیروت)  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لاتدفع الى زوجها خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱۹۱/۱ بیروت)

### حربی کو کونسے صدقات دے سکتے ہیں ؟

حربی کو زکوٰۃ اور دیگر صدقات واجبہ تو نہیں دے سکتے، البتہ نفلی صدقہ دے سکتے ہیں، اگرچہ صاحب درمختار نے غایت البیان اور نہایہ کے واسطے سے بحر کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حربی کو۔ اگرچہ مستامن ہو۔ کسی بھی قسم کا صدقہ دینا بالاتفاق جائز نہیں لیکن اسی کے متصل انہوں نے علامہ زیلعی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ پختگی کے ساتھ مستامن کو نفلی صدقات دینے کے جواز کے قائل ہیں۔

وأما الحربی ولو مستأمناً فجميع الصدقات لاتجوز له اتفاقاً۔ بحر عن الغایة غیرها لکن جزم الزیلعی بجواز التطوع له۔ الدر المختار: ۳۰۱/۳۔

لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ میں نے زیلعی میں یہ نہیں پایا، نہر کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے اور ابوسعود وغیرہ نے بھی یہی کہا ہے باوجود یہ کہ وہ اتفاق کے دعویٰ کے مخالف ہیں، پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے محیط کی کتاب الکسب میں دیکھا کہ امام محمدؒ نے سیرکبیر میں ذکر کیا ہے کہ مسلمان کے کافر حربی و ذمی کو کچھ دینے میں کوئی حرج نہیں اور ان کا ہدیہ قبول کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ روایت بیان کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے ۵۰۰ دینار مکہ بھیجے جس وقت وہاں قحط سالی پڑی تھی اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان ابن امیہ کو یہ دینار دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہ فقراء اہل مکہ پر اس کو تقسیم کر دیں۔ اس کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ویسے بھی صلہ رحمی ہر دین میں پسندیدہ عمل ہے اور دوسروں کو ہدیہ دینا یہ مکارم اخلاق میں سے ہے۔

قوله لکن، جزم الزیلعی بجواز التطوع له: أى للمستأمن كما تفيده عبارة النهر، ثم أن هذا لم أره فى الزیلعی وكذا قال ابو السعود وغيره مع أنه مخالف لدعوى الإتفاق لکن رأيت فى المحيط من كتاب الكسب: ذكر محمد فى السير الكبير: لا بأس

للمسلم أن يعطى كافراً حريباً أو ذمياً وأن يقبل الهدية منه لما روى أن النبي ﷺ بعث خمس مائة دينار إلى مكة حين قحطوا وأمر بدفعها إلى ابى سفيان بن حرب وصفوان ابن امية ليفرقا على فقراء أهل مكة. و لأن صلة الرحم محمودّة في كل دين، والاهداء الى الغير من مكارم الاخلاق. (رد المحتار مع الدر المختار: ۳۰۲/۳ زكريا)

### غير مصرف میں زکوٰۃ دے دی تو اعادہ کا حکم

اگر کسی آدمی نے کسی کو فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شخص مالدار یا ہاشمی یا کافر تھا یا اندھیرے میں کسی فقیر کو زکوٰۃ کا مال دیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ وہ اس کا باپ یا بیٹا تھا؛ تو طرفین کے نزدیک اسے دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔

وقال أبو حنيفة ومحمد: إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيراً ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر، أو دفع في ظلمة إلى فقير، ثم بان أنه أبوه أو ابنه، فلا إعادة عليه، وقال أبو يوسف عليه إعادة (قدوری: ۱۸۱ بشری، الاختیار: ۱۳۰/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما حديث معن بن يزيد فانه عليه السلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويامعن لك ما أخذت۔ وقد دفع اليه و كيل أبيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فينبى الامر فيها على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة وعن أبى حنيفة في غير الغنى أنه لا يجزيه والظاهر هو الأول وهذا إذا تحرى ودفع وفي أكبر رأيہ أنه مصرف، أما اذا شك ولم يتحر او تحرى فدفع وفي أكبر رأيہ انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح، (هدايہ: ۲۲۴/۱ بلال)

طرفین کی دلیل حضرت معن بن یزید کی روایت ہے جو بخاری میں موجود ہے (بخاری باب اذا تصدق علی ابنہ: ۲۹۳/۱) اس میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ پہلی مرتبہ کا دیا ہوا ہی کافی سمجھا گیا حالانکہ حضرت یزید کے وکیل نے ان کی زکوٰۃ ان کے بیٹے کو ہی دے دی تھی اور ویسے بھی زکوٰۃ کے مستحقین اور اس کے مصارف کی تحقیق اور واقفیت

میں مزرکی کی جانب سے ایک گنا اجتہاد اور سعی کافی ہے قطعاً طور پر واقفیت حاصل کرنا ضروری نہیں لہذا اپنے اجتہاد سے وہ جس نتیجے پر پہنچے گا اسی پر حکم کا مدار ہوگا بناء بریں زکوٰۃ بھی ادا ہو جائیگی اس لئے کہ اس کے ذمہ جو تھا وہ اس نے کیا البتہ اتنی شرط ہے کہ اس نے تحری کی ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف ہے لیکن اگر تحری میں شک ہو یا تحری ہی نہ کی ہو یا کی ہو مگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف نہیں ہے اور جس کو زکوٰۃ دی وہ حقیقۃً فقیر نہ ہو تو؛ زکوٰۃ ادا نہ ہوگی دوبارہ ادا کرنی پڑیگی اور اگر وہ فقیر نکلا تو زکوٰۃ ادا ہو جائیگی۔

امام ابوحنفیہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مالدار شخص کے علاوہ ہاشمی کافر وغیرہ کو فقیر اور مصرف سمجھ کر زکوٰۃ ادا کرنے کی صورت میں زکوٰۃ ادا نہ ہوگی لیکن صحیح یہی ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائیگی۔

صاحب درمختار نے ذمی اور حربی میں فرق کیا ہے، اگر خطاء حربی کو زکوٰۃ ادا کر دی تو صحیح نہیں ہوگی دوبارہ ادا کرنی ہوگی اور اگر ذمی کو دی تو صحیح ہو جائیگی، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے؛ لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کنز، مختار، ہدایہ اور ملتقی میں مطلقاً کافر کا لفظ ہے جو ذمی اور حربی دونوں کو شامل ہے اور جواز پر دلالت کرتا ہے۔

دفع بتحر لمن یظنہ مصرفاً فبان أنه عبده أو مکاتبه أو حربی، ولو مستامناً أعادها لمأمر وإن بان غناه أو کونه ذمياً أو أنه أبوه أو ابنه أو امرأته أو هاشمی لا یعيد لأنه أتى بما فی وسعه، حتی لو دفع بلا تحر لم یجز إن أخطاء۔

قوله دفع بتحر أى اجتہاد، وهو لغة: الطلب والإبتغاء ویرادفه التوخی، الا ان الأول يستعمل فی المعاملات، والثانی فی العبادات وعرفا: طلب الشئ بغالب الظن عند عدم الوقوف علی حقیقته۔

قوله لمن یظنہ مصرفاً: أما لو تحرى فدفع لمن ظنہ غیر مصرف أو شک ولم يتحر لم یجز حتی یظهر أنه مصرف فیجزیه فی الصحیح، خلافاً لمن ظن عدمه، وتماہ فی النہر وفیہ: واعلم أن المدفوع الیہ لو کان جالساً فی صف الفقراء یصنع صنعهم أو کان علیہ زیهم أو سألہ فأعطاه كانت هذه الاسباب بمنزلة التحری، وكذا فی المبسوط حتی لو ظهر غناه لم یعد۔

قوله حربى : قال فى البحر : وأطلق : أى فى الكنز الكافر فشمل الذمى والحربى ، وقد صرح بهما فى المبتغى وفى المحيط : فى الحربى روايتان ، والفرق على إحداهما أنه لم توجد صفة القرية أصلا والحق المنع فى غاية البيان عن التحفة أجمعوا انه إذا ظهر أنه حربى ولو مستأمنا لا يجوز ، وكذا فى المعراج معللا بأن صلته لا تكون برا شرعا ولذا لم يجز التطوع إليه فلم يقع قرية -

أقول ينافيه ماقد منه قريبا عن المحيط عن السير الكبير من أنه لا بأس أن يعطى حربيا ، الا أن يقال : ان معناه لا يحرم بل تركه أولى فلا يكون قرية ، فتامل ، وفى شرح الكنز لابن الشلبى قال فى كفاية البيهقى : دفع الى حربى خطأ ثم تبين جاز على رواية الاصل وروى أبو يوسف عن ابى حنيفة أنه لا يجوز ، وهو قوله قال الأقطع وقال أبو يوسف : لا يجوز ، وهو أحد قولى الشافعى ، وقوله الآخر مثل قول أبى حنيفة قال فى مشكلات خواهر زاده : الاجماع منعقد أنه لو كان مستأمنا أو حربيا تجب الاعادة - ونص فى المختار على الجواز و اطلاق الكنز يدل عليه ، اه كلام ابن الشلبى -

قلت : وكذا اطلاق الهداية و الملتقى الكافر يدل على الجواز وما نقله عن الاقطع يدل على أنه قول إمام المذهب فحكاية الاجماع على خلافه فى غير محلها - ( رد المحتار مع الدر : ۳۰۳ ۳۰۲ / ۳ زكريا )  
علامه قاسم فرماتے ہیں :

فلا إعادة عليه قال فى التحفة هذا جواب ظاهر الرواية ومشى عليه المحجوبى والنسفى وغيرهما . ( التصحيح والترحیح : ۲۰۱ بيروت )  
یعنی اعادہ لازم نہ ہونے کا قول ظاہر الروایت کے مطابق ہے اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے - علامہ حلبی فرماتے ہیں :

ولو دفع الى من ظنه مصرفا فبان أنه غنى أو هاشمى أو كافر أو أبوه أو ابنه اجزأه خلافا لأبى يوسف ( القول المقدم فيه راجح ) ( ملتقى الابحر : ۱ / ۹۲ بيروت )

## صدقہ فطر کا بیان

### صاع کی مقدار

صاع امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔

والصاع عند أبي حنيفةؒ ومحمد ثمانية أرتال بالعراقي، وقال أبو يوسف خمسة أرتال وثلاث رطل (قدوری: ۱۸۵ / بشری) الاختیار: ۱/ ۱۳۲ بیروت

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج قرار دیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کو جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولنا ماروی انه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغسل بالصاع ثمانية أرتال وهكذا كان صاع عمر وهو أصغر من الهاشمي وكانوا يستعملون الهاشمي۔

والحديث اخرجه دارقطني من حديث أنس وهو من رواية ابن ابي ليلى عن عبد الكريم عن انس واسناده ضعيف و اخرجه ايضا من طريق أخرى۔ (الهداية مع الدراية: ۱/ ۲۲۸ بلال)

امام صاحب کی ایک دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے جس کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن یہ روایت کئی طرق سے مروی ہے اس لئے قابل استدلال ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا صاع بھی آٹھ رطل کا تھا، جیسا کہ ابن ابی سعید نے کہا

ہے۔

قوله هكذا صاع عمر يعني ثمانية أرتال اخرجه ابن ابي شيبة عن يحيى بن آدم عن حسن بن صالح بهذا وهو معضل وأخرج الطحاوي من طريق علي بن صالح عن ابي اسحق عن موسى بن طلحة قال الحجاجي صاع عمر۔ (الدراية: ۱/ ۲۲۸ بلال)

اور امام ابو یوسفؒ اور جمہور نے جس روایت سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ صاعنا أصغر الصبيان سے مراد ہے کہ آٹھ رطل والا صاع ہاشمی صاع سے چھوٹا ہے کیونکہ ہاشمی صاع بتیس رطل کا ہوتا تھا اور لوگ اسی کو استعمال کرتے تھے، جبکہ رسول اللہ

ﷺ عراقی صاع استعمال فرماتے تھے جو آٹھ رطل کا ہوتا تھا تو ہاشمی صاع کے مقابلے کہا گیا صاعنا اصغر الصیعان۔

علامہ شامیؒ نے طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے اور فرمایا کہ دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے ایک صاع کا وزن مدینہ کے رطل سے لگایا ہے جو کہ تیس استار کا ہوتا ہے اور طرفینؒ نے اس کا اندازہ عراقی رطل سے کیا ہے جو کہ بیس استار کا ہوتا ہے۔

وفی الزیلعی والفتح: اختلف فی الصاع فقال الطرفان: ثمانية أرتال بالعراقی وقال الثانی قدره برطل المدينة لأنه ثلاثون أستارا والعراقی عشرون ، وإذا قابلت ثمانية بالعراقی بخمسة وثلث بالمدينی وجدتهما سواء ، وهذا هو الاشبه لأن محمدا لم يذكر خلاف أبی یوسف ، ولو كان لذكره لأنه أعرف بمذهبه ... تمامہ فی الفتح (شامی: ۱۳/ ۳۲۰ زکریا)

فتح القدير میں ہے:

قال بعض الحنفية إن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة و هذا المقدار يساوى ثمانية أرتال بغداد. (فتح القدير: ۲- ۲۹۸)

اشمار الہدیہ میں ہے: اگر آٹھ رطل کا ایک صاع ہو تو رطل چھوٹا ہوگا اور 442.25 گرام کا ایک رطل ہوگا اور اگر پانچ رطل اور تہائی رطل کا صاع ہو تو رطل بڑا ہوگا اور 663.37 گرام کا رطل ہوگا۔ دونوں رطلوں کا مجموعی صاع 3.538 کیلو ہوگا۔

مروجہ پیمانہ یعنی کیلو کے حساب سے صاع کی مقدار کے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ حسب

ذیل ہے:

| شمار | اصحاب اقوال                 | ملی گرام | گرام | کیلو |
|------|-----------------------------|----------|------|------|
| ۱    | المیزان فی الأقيسة والاوزان | -        | ۱۷۶  | ۲    |
| ۲    | حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ | -        | ۲۱۰  | ۲    |

|   |   |     |     |                             |
|---|---|-----|-----|-----------------------------|
| ۳ | ۳ | ۳   | ۳   | بیۃ کبار العلماء سعودیہ     |
| ۴ | ۴ | ۸   | ۵۲  | حاشیۃ الموسوعة الفقہیۃ کویت |
| ۵ | ۵ | ۲۸۰ | ۱۴۹ | حضرت مفتی شفیع صاحب         |
| ۶ | ۶ | ۲۸۰ | ۱۴۹ | دارالعلوم دیوبند اور مظاہر  |
| ۷ | ۷ | ۸   | ۲۹۶ | شیخ عبداللہ المنیع          |
| ۸ | ۸ | -   | ۵۳۸ | مفتی رشید احمد لدھیانوی     |

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاوزان المحمودۃ: ۳۵ تا ۵۹ / اثمار الہدایہ: ۲-۶۳۷

## کتاب الصوم

### مریض اور مسافر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے

مریض اور مسافر اگر رمضان میں دوسرے واجب (کفارہ، نذر، قضاء) کی نیت سے روزہ رکھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہی روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت ہو تو رمضان کا ادا ہوگا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

والمريض والمسافر فی رمضان إن نوى واجبا آخر وقع عنه، وإلا وقع عن رمضان، وقالوا: يقع عن رمضان فيهما (الاختیار: ۱۳۶/۱) بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتّمه فی الحال وتخييره فی صوم رمضان الى ادراك العدة۔ (ہدایہ: ۲۳۰/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کے ذمہ دو روزے تھے ایک رمضان کا اور دوسرا واجب آخر کا، رمضان کے روزے میں تو اس کو اختیار دیا گیا تھا کہ بعد میں اس کی قضاء کر لے گویا فی الحال یہ روزہ اس کے ذمہ ادا کرنا لازم نہیں تھا اور واجب آخر کا روزہ تو ہر وقت اس پر لازم تھا، اب ظاہری بات ہے کہ جو روزہ ہر وقت اس کے ذمہ لازم ہو اس کی قضاء زیادہ اہم ہے بنسبت اس

روزہ کے جو فی الحال لازم نہیں ہے بلکہ بعد میں رکھنے کا اختیار دیا گیا ہے اس لئے واجب آخر کا روزہ رکھے تو وہ بھی ادا ہو جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں مریض اور مسافر کے درمیان فرق کرتے ہوئے کچھ تفصیل ذکر کی ہے، نفل روزے کی نیت اور مطلق روزے کی نیت میں تو مریض اور مسافر دونوں برابر ہے، رمضان کا ہی شمار ہوگا، نفل وغیرہ نہیں، اس لئے کہ نفل روزے سے زیادہ ثواب فرض روزے میں ہے اور اگر واجبات آخر کی نیت سے رمضان میں روزے رکھے تو مسافر جس واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے گا وہی روزہ شمار ہوگا اس لئے کہ مسافر کو تو نفس سفر کی بناء پر ہی رخصت حاصل ہے، اس کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہے؛ لہذا وہ چاہے تو دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ رہا مسئلہ مریض کا تو مرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ کہ جس میں روزہ رکھنے سے مریض کو نقصان پہنچتا ہے اگرچہ روزہ کی قدرت اس میں ہوتی ہے جیسے آنکھوں کی بیماری وغیرہ، اور کبھی مرض ایسا ہوتا ہے کہ روزہ مریض کو نقصان نہیں دیتا، بلکہ اس کو نفع پہنچاتا ہے جیسے بدہضمی کا مرض۔

اگر بیماری پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو اس میں رخصت کا تعلق زیادتی مرض کے ساتھ ہوگا کہ اگر روزہ رکھنے کی بناء پر بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اسے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ملیگی۔ اور دوسری قسم کی بیماری میں رخصت کا تعلق حقیقتِ عجز کے ساتھ ہوگا یعنی اس درجہ آدمی بیمار ہو کہ اس کے لئے روزہ رکھنا ممکن ہی نہ ہو تو گویا وہ حقیقی معنی میں روزہ رکھنے سے عاجز ہو گیا۔

لہذا مریض اگر روزہ رکھے تو اس کا عدم عجز ظاہر ہونے کی بناء پر رمضان ہی کا شمار ہوگا اگرچہ واجب آخر کی نیت کی ہو؛ اس لئے کہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے اور روزہ اس کو کوئی نقصان بھی نہیں پہنچا رہا تو کوئی بھی عقلمند اس کے لئے افطار کی رخصت کا قائل نہیں ہوگا، اور جب اس کو افطار کی رخصت ہی حاصل نہ ہوگی تو رمضان کے علاوہ دیگر واجبات کا روزہ کیسے شمار ہوگا،

من مریض أو مسافر حیث یتحتاج الی التعین لعدم تعینہ فی حقہما فلا یقع عن رمضان بل یقع عما نوى من نفل أو واجب علی ما علیہ اکثر بحر وهو الأصح سراج، وقیل بأنه ظاہر الروایۃ فلذا اختارہ المصنف تبعاً للدرر، لکن فی أوائل الاشباہ: الصحیح

وقع الكل عن رمضان سوى مسافر نوى واجبا آخر، واختاره ابن الكمال، وفي الشرنبلالية عن البرهان أنه الاصح.

قوله على ما عليه الاكثر بحر أقول: الذي في البحر نسبة ذلك إلى الأكثر في حق المريض وهو أحد ثلاثة أقوال كما يأتي؛ أما في حق المسافر فان نوى واجبا آخر يقع عنه عند الامام.

وان نوى النفل او أطلق فعنه روايتان: أصحهما وقوعه عن رمضان، لأن فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر، وقال: ينبغي وقوعه من المريض عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر.

وحاصله أن المريض والمسافر لو نويا واجبا آخر وقع عنه، ولو نوى نفلا أو أطلقا فعن رمضان، نعم في السراج صحح رواية وقوعه عن النفل فيهما، وعليه يتمشى كلام المصنف والدرر.

وقوله الصحيح وقوع الكل عن رمضان: المراد بالكل هو ماذا نوى المريض النفل أو أطلق أو نوى واجبا آخر وما إذا نوى المسافر كذلك إلا إذا نوى واجبا آخر فانه يقع عنه لا عن رمضان، لأن المسافر له أن لا يصوم فله أن يصرفه الى واجب اخر لأن الرخصة متعلقة بمظنة العجز وهو السفر وذلك موجود بخلاف المريض فانها متعلقة بحقيقة العجز، فاذا صام تبين أنه غير عاجز....

تنبيه: تلخص من كلام البحر أن في المريض ثلاثة اقوال أحدها ما في الاشباه المذكور هنا واختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه في المجمع. ثانيها ما مر في المتن أنه يقع عما نوى، واختاره في الهداية واكثر المشائخ، وقيل إنه ظاهرا الرواية وينبغي وقوعه عن رمضان في النفل كالمسافر كما مر، ثالثها: التفصيل بين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره في الكشف والتحرير وهذا القول هو ما مر عن التلويح وجعله في شرح التحرير محمل القولين وقال: إنه تحقيق يحصل به التوفيق بحمل ما اختاره فخر الاسلام وغيره على من لا يضره الصوم، وحمل ما اختاره في الهداية على من يضره.

قلت: وأجبت عنه فيما علقتة على البحر بما حاصله، أن الصوم تارة يزداد به

المرض مع القدرة عليه كمرض العين مثلاً، وتارة لا يضره كمرض بفساد الهضم فإن الصوم لا يضره بل ينفعه، فالأول تتعلق الرخصة فيه لخوف الزيادة، والثاني بحقيقة العجز بأن يصل الى حالة لا يمكنه معها الصوم، فاذا صام ظهر عدم عجزه فيقع عن رمضان وإن نوى غيره، لأنه إذا قدر عليه مع كونه لا يضره لا يقول عاقل بأنه يرخص له الفطر، هذا مظهر لى والله أعلم. (رد المختار مع الدر المختار: ۳/ ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴)

### رمضان کے چاند کی گواہی

(۲) رمضان کے چاند میں امام کے ایک آدمی کی گواہی قبول کرنے سے تمام لوگوں نے روزہ رکھا اور تیس دن مکمل کر لئے، پھر چاند نظر نہیں آیا تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سب افطار کریں گے اور عید منائیں گے۔

اور حضرت حسنؒ سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق احتیاط کی بناء پر لوگ افطار نہیں کریں گے۔

فإن اكملوا ثلاثين ولم يروا الهلال قال محمد: يفطرون وروى الحسن عن ابى حنيفة أنهم لا يفطرون أخذاً بالإحتياط۔ (الاختیار: ۱۳۷/۱) بیروت

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

يثبت الفطر بناء على ان ثبوت الرضائية بشهادة الواحد وإن كان لا يثبت به ابتداء كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة. (هداية: ۲۳۳/۱ بلال)

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ایک کی گواہی سے عید کا فیصلہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ ایک کی گواہی سے رمضان کا فیصلہ کیا تھا جو کہ جائز ہے اور اسی فیصلے کے سبب سے اب تیس دن پورے ہوئے ہیں تو رمضان کے سبب سے عید کا فیصلہ ہوا جو کہ جائز ہے کیوں کہ بسا اوقات ایک چیز ابتداءً ثابت نہیں ہوتی لیکن ضمناً ثابت ہوتی ہے، مثلاً کوئی نسب کی بنیاد پر کسی کی وراثت ثابت کرنا چاہے تو دو کی گواہی کے بغیر اس کا ثبوت نہ ہوگا، لیکن ایک دایہ کی گواہی سے نسب کا ثبوت ہو جائے گا، جب نسب کا ثبوت ہو گیا تو اس کی بناء پر بچے کو باپ کی وراثت بھی ملے گی، تو ضمناً ایک دایہ کی گواہی سے وراثت بھی ثابت ہوئی اسی طرح ایک آدمی کی گواہی سے عید ثابت نہیں ہوگی، لیکن رمضان کے ضمن

میں عید ثابت ہو جائے گی۔

صاحب درمختار نے ابن الکمال کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مطلع صاف ہو، افق پر بادل چھائے ہوئے نہ ہو، ورنہ تو اگر افق بدلی وغیرہ کی بناء پر صاف نہ ہو تو بالاتفاق افطار کا حکم ہے، علامہ شامی نے غایۃ البیان کے حوالے سے مختلف فیہ مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اصح کہا ہے اور دلیل وہی پیش کی ہے جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے، اور لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ افطار قاضی کے حکم سے ثابت ہوا ہے نہ کہ ایک کی گواہی سے یعنی اصل ایک کی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کرنے کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے نہ کہ نفس گواہی کی بناء پر۔

ولو صاموا بقول عدل حیث یجوز وغمّ ہلال الفطر لایحل علی المذہب خلافاً لمحمد، کذا ذکرہ المصنف، لکن نقل ابن الکمال عن الذخیرۃ أنه إن غمّ ہلال الفطر حل اتفاقاً وفی الزیلعی: الأشبه إن غم حل، وإلا لا۔

قوله لکن استدراک علی ما ذکرہ المصنف من أن خلاف محمد فیہا اذا غم ہلال الفطر بان المصرح بہ فی الذخیرۃ، وكذا فی المعراج عن المجتبی أن حل الفطر هنا محل وفاق، وإنما الخلاف فیما إذا لم یغم ولم یر الہلال، فعندہما لایحل الفطر، وعند محمد یحل كما قالہ شمس الاثمۃ الحلوانی، وحرره الشرنبلالی فی الامداد، قال فی غایۃ البیان: وجہ قول محمد: وهو الأصح أن الفطر ماثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعاً، فکم من شیء یثبت ضمناً ولا یثبت قصداً۔

وسئل عنہ محمد فقال: ثبت الفطر بحکم القاضی لا بقول الواحد: یعنی لما حکم فی ہلال رمضان بقول الواحد: ثبت الفطر بناء علی ذلك بعد تمام الثلاثین قال شمس الاثمۃ فی شرح الکافی: وهو نظیر شهادة القابلة علی النسب فانہا تقبل، ثم یفرض ذلك الی استحقاق المیراث لا یثبت بشهادة القابلة ابتداء۔ (رد المحتار مع الدر المختار ۳: ۳۶۰، ۳۶۱ زکریا)

### پیٹ یا دماغ کے زخم کی دوا سے افطار

(۱) اگر کسی نے پیٹ یا دماغ کے زخم پر تر دواء لگائی (ڈروپس، لکڑی وغیرہ) اور وہ پیٹ یا

دماغ تک پہنچ گئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

وداء الجائفة والآمة فلو وصل المفطر الى الداخل... وقال أبو يوسف ومحمد لا يفسد الصوم في الجائفة والآمة (الاختیار: ۱/ ۱۴۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں :  
وله أن رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلاً إلى الأسفل فيصل إلى الجوف بخلاف اليابس لأنه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها. (هداية: ۱/ ۲۳۸)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ تر دواء کے زخم کی تری کے ساتھ ملنے سے تری میں مزید اضافہ ہوتا ہے اور پیٹ کے اندرون میں دواء پہنچتی ہے اس لئے غالب گمان یہی ہے پیٹ میں دواء پہنچ گئی، اس لئے روزہ ٹوٹ جائے گا، برخلاف خشک دواء کے وہ زخم کی تری کو چوستی ہے جس کی بناء پر زخم کا سوراخ بند ہو جاتا ہے اور دواء اندر نہیں جاتی اس لئے خشک دواء سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا یقینی علم نہ ہو۔

گویا امام صاحب کی دلیل کا مدراظنؒ غالب پر ہے، اسی لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایت میں تر دواء کے ساتھ روزے کے فساد کو مقید کرنا یہ عادت پر مبنی ہے کہ عادتاً وہ پیٹ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ اصل اعتبار تو حقیقت میں دواء پہنچنے کا ہی ہوگا حتیٰ کہ اگر خشک دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا علم حاصل ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور تر دواء میں پیٹ میں دواء نہ پہنچنے کا علم ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، چنانچہ تر دواء میں عادت اور ظن غالب کو دلیل بنا کر امام صاحب نے روزے کے فساد کا حکم دیا اور صاحبینؒ نے عدم فساد کا۔

أوداوى جائفة أو آمة فوصل الدواء حقيقة الى جوفه و دماغه، قوله فوصل الدواء حقيقة أشار إلى أن ما وقع في ظاهر الرواية من تقييد الافساد بالدواء الرطب مبنى على العادة من أنه يصل، وإلا فالمعتبر حقيقة الوصول حتى لو علم وصول اليابس أفسد أو عدم وصول الطرى لم يفسد، وإنما الخلاف إذا لم يعلم يقينا فأفسد بالطرى حكما

بالوصول نظرا إلى العادة ونفياه كذا أفاده في الفتح. (رد المحتار مع الدر المختار: ۱۳/۳۷۶) زکریا

### احلیل میں دوا ڈالنے سے افطار

اگر مرد کے احلیل (ذکر کے سوراخ) میں قطرہ ٹپکایا تو طرفین کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائیگا۔

وإن أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يفطر (قدوری: ۱۹۲) بشری

صاحب ہدایہ امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وقد وقع عند أبي حنيفة أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه (هدایہ: ۲۳۸/۱ بلال)

امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ یہ ہے کہ پیشاب گاہ کے سوراخ کا منفذ آنت تک نہیں ہے بلکہ درمیان میں مثانہ حائل ہے جو آنت تک دواء وغیرہ پہنچنے سے مانع ہے۔

اور بقول علامہ شامیؒ کے امام محمد بھی اسی کے قائل ہیں اور ڈاکٹری تحقیق یہی ہے کہ پیٹ اور شرم گاہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے، جس سے دواء وغیرہ آنت تک پہنچ جائے لہذا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

أو أقطر في إحليله ماء أو دهنًا وان وصل إلى المثانة على المذهب. قوله على المذهب، أي قول أبي حنيفة ومحمد معه في الأظهر، وقال أبو يوسف: يفطر الإختلاف مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس بإختلاف على التحقيق، والأظهر أنه لا منفذ له وإنما اجتمع البول فيها بالترشيح كذا يقول الأطباء. زيلعي (رد المحتار مع المختار: ۳۷۲/۳ زکریا)

نوٹ: اس مسئلہ پر مکمل ڈاکٹری تحقیق ”القول الصواب فی مسائل الکتاب: ۱۹۳ تا ۱۹۷“ نامی کتاب میں کی گئی ہے۔ لہذا مزید تحقیق کے لئے مذکورہ حوالہ کی طرف رجوع فرمائیں۔

### منہ بھر قے سے افطار

اگر روزہ دار نے عمدًا منہ بھر کر قے کی تو روزہ فاسد ہو جائے گا ورنہ نہیں ہوگا، امام محمدؒ کے

نزدیک بہر صورت روزہ فاسد ہو جائے گا، چاہے قے منہ بھر کر ہو یا کم۔

استقاء ملء فیہ..... وعند محمد و زفر یفسدہ وإن لم یملأ الفم ولم یفصل بینہما فی ظاہر الروایۃ. (الاختیار: ۱/ ۱۴۱ بیروت)

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول کی نشاندہی سے پہلے ایک ضابطہ سمجھ لینا مناسب معلوم ہوگا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ قے سے روزہ فاسد ہونے اور نہ ہونے میں قے کے منہ بھر کر ہونے نہ ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اگر منہ بھر کر ہو تو فاسد ورنہ نہیں، منہ بھر کر ہونے کی صورت کا حکم ان کے نزدیک خارج سے کوئی چیز کھانے کی طرح ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کے یہاں آدمی کے عمل دخل کا اعتبار ہے کہ اگر اس نے اپنے ارادہ سے جان بوجھ کر قے کی، یا خود بخود قے ہوئی لیکن اپنے ارادہ سے اس کو لوٹا دیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔

مبنی الخلاف أن أبا يوسف يعتبر ملأ الفم، ومحمد يعتبر الصنع، ثم ملأ الفم له حكم الخارج، ومادونه ليس بخارج لأنه يمكن ضبطه. (رد المحتار: ۳/ ۳۹۲ زکریا)

علامہ شامیؒ نے قے کی صورت میں روزے کے فساد و عدم فساد کے اعتبار سے جو بیس صورتیں لکھی ہیں جن میں سے آٹھ صورتوں میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور تمام میں صحیح قول کے مطابق عدم فساد کا حکم ہے، نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منہ بھر کر قے ہونے کی صورت میں فساد کا حکم مطلقاً ہے چاہے قے کھانا، پانی پت، خون بستہ کی ہو یا پیٹ سے آنے والے بلغم کی ہو۔ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلغم کی قے کی صورت میں روزہ مطلقاً فاسد نہیں ہوگا ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو بلغم کی قے میں مستحسن قرار دیا ہے۔

والمسئلة تنفرع إلى أربع وعشرين صورة، لأنه إما أن يقىء أو يستقي وفي كل إما أن يملأ الفم أو دونه وكل من الاربعة إما إن خرج أو عاد أو أعاده، وكل إما ذاكر لصومه أو لا، ولا فطر في الكل على الأصح إلا في الاعادة والاستقاء بشرط الملاء مع التذكر شرح المنتقى، (رد المحتار على الدر ۳/ ۳۹۲ زکریا)

وهذا كله في قئ طعام أو ماء أو مرة أو دم فان كان بلغما فغير مفسد مطلقا خلافا  
لثلاثي واستحسنه الكمال وغيره۔ قوله وهذا كله أى التفصيل المتقدم، قوله فان كان

بلغما أى صاعدا من الجوف أما اذا كان نازلا من الرأس فلا خلاف فى عدم افساده الصوم كما لا خلاف فى عدم نقضه الطهارة : كذا فى الشرنبلالية . و مقتضى إطلاقه أنه لا ينقض سواء كان ملء الفم أو دونه ، وسواء عاد أو أعاد أو لا ولا وفى هذا الاطلاق أيضا تأمل . قوله خلافا للثانى فانه قال : ان استقاء ملء الفم فسد . قوله واستحسنه الكمال حيث قال : وقول ابو يوسف هنا أحسن و قولهما بعدم نقض به أحسن . لأن الفطر انما نيظ بما يدخل أو بالقىء عمدا ، من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره . (در المختار على الدر المختار : ۳ / ۳۱۴ زكريا)

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ زلیعی نے کنز کی شرح میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

وإن استقاء عامدا ای متذکرا لصومه إن كان ملء الفم فسد بالاجماع مطلقا وان أقل لا عند الثانی وهو الصحيح ، لكن ظاهر الرواية كقول محمد انه يفسد كما فى الفتح عن الكافى . قوله وهو الصحيح : قال فى الفتح : صححه فى شرح الكنز : أى للزلیعی ، وهو قول أبی یوسف : (رد المختار مع الدر المختار : ۳ / ۳۹۳ زكريا)

## اعتکاف کا بیان

### نفل اعتکاف کی مقدار

(۱) امام محمدؒ کے نزدیک نفل اعتکاف ایک گھڑی کا بھی درست ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف نہیں ہے۔ فلا اعتکاف اقل من يوم ضرورة ، وكذلك النفل عند ابی حنیفہ .. وعن ابی یوسف : يجوز اکثر النهار اعتبار الاكثر بالکل وعن محمد ساعة (الاختیار : ۱۴۶/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں مروی ہیں ۔ ایک حسن ابن زیاد سے کہ نفل اعتکاف بھی ایک دن سے کم نہیں اور دوسری امام محمدؒ سے بسوط میں ظاہر الروایت مروی ہے کہ نفل اعتکاف ایک ساعت کا بھی ہو سکتا ہے اور اسی روایت کو صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ نے مفتی بہ کہا ہے، اس لئے کہ نفل کا مدار سہولت پر ہے اور ایک دن کے اعتکاف کو مشروط قرار دینے میں لوگوں کو

خرج میں مبتلا کرنا ہے اس لئے ایک گھڑی کا بھی اعتکاف ہو سکتا ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وفی رواية الأصل وهو قول محمد<sup>ؒ</sup> اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى أنه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام. هداية: ۲۴۷/۱۔  
یعنی نفل کا مدار سہولت پر ہے اسی بناء پر تو نفل پڑھنے والے شخص کو قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کا اختیار حاصل ہے۔

اور صاحب درمختار فرماتے ہیں:

وأقله نفلا ساعة من ليل أو نهار عند محمد و هو ظاهر الرواية عن الامام لبناء النفل على المسامحة، وبه يفتى..... الدر المختار: ۴۳۳/۳ زکریا)  
علامہ حنفی فرماتے ہیں:

قوله وساعة عند محمد... و ظاهر الرواية عنه كقول محمد و به يفتى فلا يشترط له الصوم (الدر المنتقى: ۳۷۷/۱ کوئٹہ، مثله فی البحر: ۵۶۵/۲ زکریا)  
خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں منقول امام صاحب کا اختلاف غیر ظاہر الروایۃ ہے، اور ظاہر روایت کے مطابق امام صاحب کا قول بھی امام محمدؒ کی طرح ہے۔

### خروج من المسجد اور فساد اعتکاف

معتکف اپنی طبعی یا شرعی ضرورت کی بناء پر ہی مسجد سے نکل سکتا ہے، اس کے علاوہ اگر ایک گھڑی بھی مسجد سے نکلا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ آدھے دن سے زائد بغیر عذر کے مسجد سے باہر رہا تو اعتکاف فاسد ہوگا، ورنہ نہیں۔

و لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان أو الجمعة فان خرج لغیر عذر ساعة فسد لوجود المنافی وقال ابو يوسف ومحمد: لا يفسد حتى يكون اكثر النهار اعتبارا بالأكثر. (الاختیار: ۴۷/۱ بیروت قدوری: ۱۹۹ بشری)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے صاحبین کا قول بہ طور استحسان راجح قرار دیا ہے  
وقالا لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن فى القليل  
ضرورة (هدایہ: ۱/ ۲۴۸ بلال)

یعنی صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اس لئے کہ قلیل میں ضرورت پائی جا رہی ہے اس سے  
اعتکاف کو فاسد قرار دینے میں لوگوں کو حرج میں مبتلا کرنا ہے، لہذا قلیل سے اعتکاف فاسد نہیں  
ہوگا؛ لیکن علامہ شامی نے محقق ابن ہمام کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب کا قول راجح ہے اس  
لئے کہ استحسان بالضرورة کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے یہاں وہ استحسان نہیں ہے، لہذا قیاس کو ہی  
راجح قرار دیا جائے گا۔

فلو خرج ولوناسيا ساعة زمانية لارملية كما مر بلاعذر فسد فيقضيه إلا إذا أفسده بالردة  
واعتبرا اكثر النهار، قالوا: وهو الاستحسان وبحث فيه الكمال۔ قوله قالوا وهو  
الاستحسان: لأن فى القليل ضرورة كذا فى الهداية بدون لفظة "قالوا" المشعرة  
بالخلاف والضعف ولكنه اتى بها ميلا الى ما بحثه الكمال.

قوله وبحث فيه الكمال: حيث قال "قوله وهو استحسان" يقتضى ترجيحه، لأنه  
ليس من المواضع المعدودة التى رجح فيها القياس على الاستحسان، ثم منع كونه  
استحسانا بالضرورة بان الضرورة التى يناف بها التخفيف هى الضرورة اللازمة أو الغالبة  
الوقوع مع أنهما: أى الامامين يجيزان الخروج بغير ضرورة أصلا، لأن فرض المسألة فى  
خروجه أقل من نصف يوم لحاجة لا بل للعب، وأنا لا أشك فى أن من خرج من  
المسجد الى السوق للعب واللهو والقمار إلى ما قبل نصف النهار ثم قال يا رسول الله  
أنا معتكف قال ما أبعدك عن المعتكفين.

وقد اطلال فى تحقيق ذلك كما هو دأبه فى التحقيق وبه علم أنه لم يسلم كونه  
استحسانا حتى يكون مما رجح فيه القياس على الاستحسان كما أفاده الرحمتى. (رد  
المحتار على الدر المختار: ۳/ ۴۳۷، ۴۳۸) زكريا، البحر الرائق: ۲/ ۵۲۹ زكريا،  
حاشية الشلبى على التبيين: ۲/ ۲۲۸ زكريا)

## کتاب الحج

### میقات سے بغیر احرام کے گزرنے کا حکم

(۱) آفاقی شخص اگر حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ میقات پر احرام باندھے، ورنہ دم لازم ہوگا؛ چنانچہ اگر کوئی آفاقی شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات پر سے بغیر احرام کے گذر کر حل میں چلا گیا، جس کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوا، پھر حل ہی میں احرام باندھ کر میقات چلا آیا اور وہاں تلبیہ پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر سے دم ساقط ہو جائیگا، جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فقط میقات لوٹنا ہی دم کے ساقط ہو جانے کے لئے کافی ہے تلبیہ پڑھنا ضروری نہیں۔

ولا يجوز للآفاقي أن يتجاوزها إلا محرماً.... فإن جاوزها الآفاقي بغیر إحرام فعلیه مشاة.... وان أحرم بحجة أو عمرة ثم عاد إليه ملبياً سقط أيضاً عند أبي حنيفة وعندهما يسقط بمجرد العود، (الاختیار ۱۵۲/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وعنده بعوده محرماً ملبياً لأن العزيمة في حق الاحرام من ديرة أهله فاذا ترخص بالتأخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية وكان التلافي بعوده ملبياً (هدایہ: ۳۰۹/۱ بیروت)

امام صاحبؒ کی دلیل کا مطلب یہ ہے کہ آفاقی کے حق میں افضل اور عزیمت والا حکم یہ ہے کہ وہ گھر سے ہی احرام باندھ کر نکلے، اور رخصت والا حکم یہ ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لہذا جب اس نے رخصت پر عمل کرتے ہوئے گھر سے احرام نہ باندھ کر میقات سے احرام باندھنے کو اختیار کیا، تو اس پر دو چیزیں واجب ہو گئیں: ایک میقات سے احرام باندھنا اور دوسرا تلبیہ یا اس کے قائم مقام کسی چیز کا ہونا، چنانچہ جب وہ حل کے اندر سے ہی احرام باندھ کر میقات پر لوٹا اور تلبیہ بھی پڑھی تو جو چیز اس پر واجب تھی وہ اس نے ادا کر دی، بصورت دیگر اگر وہ تلبیہ نہ پڑھے تو واجب کی تلافی کرنے والا نہ سمجھا جائے گا۔

وإنما قال ولبى لأن الشرط عند الإمام تجديد التلبية عند الميقات بعد العود إليه خلافا لهما؛ قوله خلافا لهما حيث قال: يسقط الدم وإن لم يلب كما لو مر محرما ساكتا؛ له أن العزيمة فى الاحرام من دوية أهله، فاذا ترخص بالتأخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية، فكان التلافي بعوده ملبيا (هدايه) (رد المحتار مع الدر المختار: ۶۲۲/۳ زكريا، البحر الرائق: ۸۵/۳ زكريا، تبیین: ۳۹۶/۲ زكريا)

اگو کوئی شخص بغیر احرام میقات سے گزرا پھر واپس لوٹ کر میقات سے احرام باندھ کر گیا تو تمام کے نزدیک دم ساقط ہو جائے گا، چاہے تلبیہ پڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو۔

ولاخلاف بينهم أنه اذا رجع الى الميقات قبل الاحرام فاحرم من الميقات سقط عنه الدم (تبیین: ۳۹۶/۲ زكريا، بحر الرائق: ۸۵/۳ زكريا)

### احرام باندھتے وقت خوشبو لگانا

(۱) حاجی جب احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے چھ چیزیں مسنون ہیں، ان میں سے ایک بدن پر خوشبو لگانا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی جرم والی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے۔

وإذا اراد أن يحرم يتسحب له... أن يتطيب إن وجد وقال محمد لا يتطيب لما بقي بعد الإحرام. (الإختیار: ۱۵۳/۱)

اس مسئلہ میں راجح اور مشہور قول یہی ہے کہ کسی بھی قسم کا خوشبو لگانا مسنون ہے، مکروہ نہیں ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه المشهور حديث عائشة قالت كنت اطيب رسول الله ﷺ لا حرامه قبل ان يحرم. قال فى الدراية حديث عائشة متفق عليه. ولأن الممنوع عنه التطيب بعد الإحرام والباقى كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لأنه مباین عنه (هدايه: ۲۵۵، ۲۵۴/۱) بلال

صاحب ہدایہ نے مشہور قول کی دو دلیل پیش کی ہیں (۱) حدیث عائشہؓ جو متفق علیہ ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہے کہ میں حضور ﷺ کو احرام کے لئے خوشبو لگایا کرتی تھی اور ایک روایت

میں تو ہے کہ میں حضور ﷺ کے محرم ہونے کی حالت میں آپ ﷺ کی مانگ میں خوشبو کی سفیدی دیکھتی تھی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام کے بعد خوشبولگانا مکروہ ہے اور پہلے کی خوشبو جو باقی رہ گئی ہے وہ بدن کے ساتھ لگے ہوئے ہونے کی وجہ سے بدن کے تابع ہے اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا (برخلاف سئلے ہوئے کپڑے، اگر کسی نے احرام سے پہلے سلا ہوا کپڑا پہنا اور احرام کے بعد بھی وہ کپڑا بدن پر رہا تو یہ ممنوع ہے اس کو اتارنا لازم ہوگا، اور اس پر دم بھی واجب ہوگا اس لئے کہ کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں۔)

برخلاف کپڑے کے اس پر ایسی جرم والی خوشبولگانا جائز نہیں جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے، اس لیے کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں ہے۔

وطیب بدنه ان كان عنده لاثوبه بما تبقى عينه هو الأصح قوله و طيب بدنه أى استحبابا عند الإحرام ؛ زيلعى، ولو بما تبقى عينه كالمسك والغالية هو المشهور، النهر، قوله بما تبقى عينه و الفرق بين الثوب والبدن أنه اعتبر فى البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه وأيضا المقصود من استنانه وهو حصول الارتفاق حالة المنع منه حاصل بما فى البدن فأغنى عن تجويزه فى الثوب (رد المحتار مع الدر المختار: ۴۸۸/۳ زكريا)

خلاصہ یہ ہے کہ بدن اور کپڑے دونوں میں خوشبولگانے میں فرق ہے، بدن پر خوشبو کا حکم تابع کا ہوتا ہے اس لئے اس پر ہر قسم کی خوشبولگانا جائز ہے، برخلاف کپڑے پر خوشبولگانے کے، کہ کپڑا بدن سے جدا ہوتا ہے اس پر خوشبولگانا تابع کے حکم میں شمار نہیں ہوگا؛ لہذا کپڑے پر احرام باندھنے سے پہلے اصح قول کے مطابق ایسی خوشبو استعمال نہیں کر سکتے جس کا اثر بعد میں باقی رہتا ہو، اور ویسے بھی احرام باندھنے سے پہلے خوشبولگانے کی سنیت کا مقصود خوشبولگانے کی ممانعت کی حالت میں اس سے فائدہ حاصل کرنا ہے اور وہ بدن پر لگائی ہوئی خوشبو سے حاصل ہو رہا ہے، لہذا کپڑے پر خوشبولگانے کی ضرورت ہی نہ رہی۔ نیز علامہ ابن نجیم نے فتاویٰ ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے جو اختلافی روایت منقول ہے وہ ضعیف ہے ان کا مشہور مذہب شیخین کا ہی مذہب

ہے۔

وظاهر ما فی الفتاوی الظہیریۃ أن ماعن محمد رواية ضعيفة وأن مشهور مذهبه كذهبهما (البحر الرائق: ۵۶۲/۲ زکریا، حاشیۃ السلبی: ۲۵۰/۲ زکریا)، خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کی مشہور روایت کے مطابق احرام باندھنے سے پہلے بدن پر قسم کی خشبولگانا جائز ہے۔ البتہ کپڑے پر صرف وہی خشبولگا سکتے ہیں جس کا اثر احرام باندھنے کے بعد باقی نہ رہتا ہو۔

### جمع بین الصلاتین کب جائز ہے اور کب نہیں؟

(۱) احناف کے نزدیک دو ہی مواقع پر جمع بین الصلاتین جائز ہے۔ ایک عرفہ اور دوسرا مزدلفہ میں اور وہ بھی دو شرطوں کی رعایت کے ساتھ، امام یا اس کے نائب کی موجودگی میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھے اور حالت احرام میں ہو، چنانچہ اگر کسی نے اپنے خیمے یا کجاوے وغیرہ میں تنہا نماز پڑھ لی تو وہ جمع بین الصلاتین نہیں کرے گا؛ بلکہ عصر کو اس کے وقت میں پڑھے گا، امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تنہا نماز پڑھنے والا بھی جمع بین الصلاتین کرے گا۔

ومن صلی الظهر فی رحله وحده، صلی کل واحدة منهما فی وقتها عند أبی حنیفہ وقال ابو یوسف و محمد یجمع بینهما المنفرد. (قدوری: ۲۱۳ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفہ أن المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه إلا فیما ورد به الشرع وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف لا لما ذكره اذ لا منافاة (هدایہ: ۲۶۶/۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہر نماز کو اس کے وقت پر اہتمام کے ساتھ پڑھنا آیت کریمہ ”ان الصلوة كانت علی المؤمنین کتابا موقوتا“ (آیت: ۱۰۳ سورۃ النساء) کی وجہ سے فرض ہے، اس لئے شریعت میں جہاں دو نمازوں کو اس کے وقت سے پہلے اور بعد میں جمع کر کے

پڑھنے کا حکم ہے وہیں جمع کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں اور وہ باعتبار شرع کے امام کے ساتھ نماز پڑھنے کی صورت میں ہی جائز ہے اور تقدیم کا حکم ہی جماعت کی نماز کی حفاظت کے لئے دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ اتنے بڑے مجمع کے منتشر ہونے کے بعد ان کا دوبارہ اجتماع بڑا مشکل ہے لہذا جماعت کی حفاظت کے لئے ایک ہی نماز کے وقت میں دو نمازوں کے پڑھنے کا حکم ہے، نہ کہ وقوف عرفہ دیر تک ہو اس لئے، جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کیوں کہ وقوف عرفہ بھی اسی میدان میں ہے اور نماز بھی اسی میں تو نماز کو مقدم کرنے سے کوئی وقوف عرفہ میں زیادتی نہیں ہوگی۔

صاحب درمختار نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے

و شرط لصحة هذا الجمع الامام الاعظم أو نائبه وإلا صلوا وحدانا وإلزام بالحج فيهما أى الصلاتين فلا تجوز العصر للمنفرد فى إحداهما فلو صلى وحده لم يصل العصر مع الإمام ولا تجوز العصر لمن صلى الظهر بجماعة قبل إحرام الحج ثم أحرم الألفى وقته وقال: لا يشترط لصحة العصر إلا الإحرام وبه قالت الثلاثة وهو الأظهر شرنبلالية عن البرهان.

لیکن علامہ شامی ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، اور صاحب بدائع اور علامہ قاسم وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله وهو الأظهر: لعله من جهة الدليل، وإلا فالمتون على قول الامام و صححه فى البدائع وغيره ونقل تصحيحه العلامة قاسم عن الاسيبجاى وقال واعتمده برهان الشريعة والنسفى

علامہ شامیؒ نے ”لباب“ کے حوالہ سے جمع بین الصلاتین کے چھ شرائط ذکر کئے ہیں:

(۱) امام (۲) احرام (۳) ظہر کو عصر پر مقدم کرنا (۴) وقت یعنی عرفہ کے دن کا ہونا (۵) مکان یعنی عرفہ کے میدان کا ہونا (۶) جماعت کا ہونا، جن میں سے پانچ متفق علیہ ہے اور ایک یعنی جماعت کے شرط ہونے نہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جس میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔

تنبیہ:

اقتصر من الشروط على الامام والإحرام وزاد في الباب تقديم الظهر على العصر، حتى لو تبين للإمام وقوع الظهر قبل الزوال أو بغير وضوء والعصر بعده أو بوضوء أعادهما جميعاً والزمان وهو يوم عرفة والمكان وهو عرفة وما قرب منها والجماعة فالشروط ستة.

قوله الإحرام: فهو شرط متفق عليه عندنا، والحصر بالاضافة إلى المذكور هنا أي فلا يشترط عندهما الاقتداء بالامام أو نائبة وإلا فاشترط الزمان والمكان وتقديم الظهر على العصر متفق عليه عندنا، كما أفاده في شرح اللباب (رد المحتار مع الدر المختار: ۵۲۰، ۵۲۱ زكريا)

### مغرب مزدلفہ کے راستے میں پڑھنا۔

اگر کسی نے مغرب کی نماز راستے میں پڑھی یا عرفات میں تو طرفین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس کی نماز نہیں ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہو جائے گی۔

ولو صلى المغرب في الطريق أو عرفة لم يحزه، وقال أبو يوسف يجزيه (قدوری: ۱۵/ بشری، الاختیار: ۱۶۳/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ماروى أنه عليه السلام قال لأسماء في طريق المزدلفة الصلوة أمامك معناه وقت الصلوة وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب ليتمكن الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذ طلع الفجر لا يمكن الجمع فسقطت الاعادة.

(قال في الدراية حديث اسماء... متفق عليه (هدايه: ۲۶۹/۱ بلال)

طرفین کی دلیل حضرت اسماءؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا کہ ” الصلاۃ امامک“ نماز آگے ہے یعنی اس کا وقت آگے ہے، ابھی مغرب کا وقت نہیں ہوا ہے، مزدلفہ میں جانے کے بعد ہوگا، حدیث میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ تاخیر واجب ہے، تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کو جمع کر سکے۔

علامہ شامی نے لباب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمع تاخیر کے پانچ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وقوف مزدلفہ کا جمع تاخیر سے مقدم ہونا۔ (۳) زمان یعنی لیلة النحر کا ہونا (۴) مکان یعنی مزدلفہ کے میدان کا ہونا، (۵) عشاء کا وقت ہونا، جماعت کا ہونا اس میں شرط نہیں ہے بلکہ مسنون اور افضل ہے۔

ولو صلى المغرب والعشاء في الطريق أو في عرفات أعاده للحديث ” الصلاة امامك“ فتوقفتا بالزمان والمكان والوقت، فالزمان ليلة النحر والمكان مزدلفة والوقت وقت العشاء حتى لو وصل الى مزدلفة قبل العشاء لم يصل المغرب حتى يدخل وقت العشاء. الدر المختار: ۵۲۶/۳۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، نیز انہوں نے علامہ شہاوی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ راستے میں مغرب کے عدم جواز کا مسئلہ اس وقت ہے جبکہ مزدلفہ ہوتے ہوئے مکہ جائے برخلاف اگر ایسے راستے سے مکہ گیا جس میں مزدلفہ نہ آتا ہو تو اس کے لئے راستے میں بھی مغرب پڑھنا جائز ہے۔

قوله اعاده: أى أعاد ماصلى، قال العلامة الشهاوى فى منسكه: هذا إذا ذهب إلى المزدلفة من طريقها، أما إذا ذهب إلى مكة من غير طريق المزدلفة جازله أن يصلى المغرب فى الطريق بلا توقف فى ذلك، ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية ذكره فى باب قضاء الفوائت، وكلام شارح الكنز ايضا يدل على ذلك وهى فائدة جلية؛ وكذا صرح به فى البناية فى الباب المذكور أيضا، ذكره بعض المحشين عن خط بعض العلماء، قلت: ويؤخذ هذا من اشتراط المكان لصحة هذا الجمع كما مر ويأتى فانه يفيد أنه لو لم يمر على المزدلفة لزم صلاة المغرب فى الطريق فى وقتها لعدم الشرط، وكذا لوبات فى عرفات، فتنبه. (رد المحتار مع الدر المختار: ۵۲۶/۳ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله لم يجوز عند أبى حنيفة ومحمد.... ورجع فى الهداية وغيرها دليلهما واعتمد قولهما المحبوبي النسفى (التصحيح والترجيح: ۲۱۰ بيروت)

## طواف زیارت مؤخر کرنا

طواف زیارت حج میں فرض ہے اور اس کا وقت ایام نحر کے تین دن ہیں، ان ایام سے اس کو مؤخر کرنا مکروہ ہے نیز تاخیر کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک دم بھی واجب ہوگا۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

وهذا الطواف هو المفروض في الحج، ويكره تأخيره عن هذه الأيام، فان أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة وقالوا: لا شيء عليه. قدوری: ۶۱، امدادیہ۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

وله حديث ابن مسعود أنه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم، ولأن التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالأحرام فكذا التأخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان.

والحديث قال صاحب الدراية لم أجده عن ابن مسعود وإنما هو عن ابن عباس وكذا هوفى بعض النسخ وأخرجه ابن أبي شيبة باسناد حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس من قدم شيئاً من حجه أو أخره فليهرق لذلك دماً، هداية: ۲۹۷/۱ بلال نصب الراية، ۱۵۶/۳ مكتبة دار الايمان سهارنپور

امام صاحب کی دلیل بقول صاحب درایۃ اور نصب الراية کے حضرت ابن مسعود کے بجائے ابن عباس کا اثر ہے، بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے کہ ابن عباسؒ فرماتے ہیں کہ جس نے حج کے کسی نسک کو مقدم یا مؤخر کیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

امام صاحب کی دوسری دلیل عقلی ہے کہ جو عبادت مکان کے ساتھ موقت ہے اگر اس کو مکان سے مؤخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہوتا ہے جیسے احرام کو میقات پر باندھنا ضروری ہے، لیکن اگر اس سے مؤخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہوگا اسی طرح جو عبادت وقت کے ساتھ خاص ہے اگر اس کو وقت سے مؤخر کر دیا جائے تو اس پر دم لازم ہونا چاہئے اس لئے اس مسئلہ میں دم لازم ہوگا۔

أو أخر الحاج الحلق أو طواف الفرض عن أيام النحر لتوقتهم بها أو قدم نسكا على آخر قوله أو طواف الفرض: أي كله أو أكثره فلو أخر أقله يجب صدقة، وأشار إلى أنه

لو أخر طواف الصدر لا يجب شيء .

قوله لتوقتهما أى الحلق وطواف الفرض بها أى بأيام النحر عند الإمام وهذا علة لجوب الدم بتأخيرهما: قال فى الشرنبلالية: وهذا إذا كان تأخير الطواف بلا عذر حتى لو حاضت قبل أيام النحر واستمر بها حتى مضت لا شيء عليها بالتأخير، وإن حاضت فى أثنائها وجب الدم بالتفريط فيما تقدم كذا فى الجوهرة عن الوجيز وأفاد شيخنا أنه لا تفريط لعدم وجوب الطواف عينا فى أول وقته، ففى الزامها بالدم وقد حاضت فى الأثناء نظر (در المختار مع الدر المختار: ۵۸۷/۳) زكريا

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ شامیؒ نے کسی رکن کے مؤخر کرنے سے کراہت تحریمی کا ارتکاب کرنے اور دم واجب ہونے کو شرنبلالی کے حوالہ سے عدم عذر کے ساتھ مقید کیا ہے، اور علامہ حصکفی نے بھی عدم امکان کے ساتھ مقید کیا ہے، اسی تقیید کے ضمن میں حائضہ عورت کا ایک مسئلہ نکلتا ہے کہ طواف کو مؤخر کرنے کی صورت میں اس پر دم لازم ہوگا یا نہیں؟

اس مسئلہ کی کل پانچ صورتیں ہیں، جسمیں صرف دو صورتوں میں دم لازم ہوتا ہے

(۱) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہو گیا ہو اور ایام نحر گزرنے کے بعد بند ہوا تو دم لازم نہیں

ہوگا۔

(۲) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہو گیا ہو اور ایام نحر میں بند ہوا؛ لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ غسل

وغیرہ سے فارغ ہو کر طواف کر سکے تو دم واجب نہیں ہوگا۔

(۳) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہو گیا ہو اور ایام نحر میں بند ہوا اور اتنا وقت بھی تھا کہ غسل

وغیرہ سے فارغ ہو کر طواف کر سکے لیکن نہیں کیا اس لئے دم واجب ہوگا۔

(۴) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعد ابھی طواف نہیں کیا تھا کہ حیض آنا شروع ہو گیا اور وہ

طواف کو وقت پر کرنے پر قادر نہ ہو سکی تو اس پر دم لازم ہوگا یا نہیں، تو علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر

اسے حیض آنے کا وقت معلوم نہ ہو تو اس پر دم لازم کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ اول وقت میں ہی

طواف کرنا اس پر لازم نہیں تھا۔

(۵) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعد ابھی طواف نہیں کیا تھا اور حیض آنے کا وقت بھی اس کو

معلوم تھا اس کے باوجود اس نے طواف کو اول وقت سے مؤخر کیا تو دم لازم ہوگا۔

فإن أخره عنها أى أيام ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب وهذا عند الامكان فلو طهرت ان قدر اربعة أشواط ولم تفعل لزم دم وإلا لا ، قلت: وبالأخير صرح فى شرح اللباب، وذلك كله مفهوم من قول البحر عن المحيط إذا طهرت فى آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير، وان لم يكمنها طواف أربعة أشواط فلا شئى عليها. فان امكان الطواف لا يكون الا بعد الاغتسال وقطع المسافة وفى البحر أيضا: ولو حاض بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لأنها مقصورة بتفر يطها: أى بعد ما قدرت على أربعة أشواط: زاد فى اللباب فقولهم لاشئى عليها لتأخير الطواف، مفيد بما إذا حاضت فى وقت لم تقدر على أكثر الطواف وحاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضيتها لكن ايجاب الدم فيما لو حاضت فى وقته ما قدرت عليه مشكل لأنه لا يلزمها فعله فى أول الوقت: نعم يظهر ذلك فيما ذلك فيما لو علمت وقت حيضها فأخرته عنه. (رد المحتار مع الدر المختار: ۵۳۹/۳، زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں

فإن أخره عنها لزمه دم عند أبى حنيفة وهو المعمول عليه عند النسفى والمحبوبى (التصحيح والترحيع: ۲۱۱ بیروت)

### تیرھویں ذی الحجہ کی رمی کا وقت

(۴) رمی کے تین دن ہیں دسویں، گیارہویں، اور بارہویں ذی الحجہ؛ اگرچہ تو تھے دن بھی طلوع فجر تک منی میں رکا رہا، تو چوتھے دن کی رمی بھی اس پر واجب ہو جائے گی اور اس دن کی رمی میں امام صاحب کے نزدیک اس کو زوال سے پہلے بھی رمی کرنے کا اختیار رہے گا، اگر کرے تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیگر ایام پر قیاس کرتے ہوئے اس دن بھی زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہے۔

وإن أراد أن يقيم، رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع بعد زوال الشمس كذلك، فان قدم الرمى فى هذا اليوم قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة، وقال لا

يجوز (قدوری: ۲۲۰، ۲۲۱ بشری، الاختیار: ۱/ ۱۶۷ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

جاز عند أبي حنيفة هذا استحسان.. ومذهبه مروى عن ابن عباس، ولأنه لما ظهر أثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلان يظهر في جواز ه في الاوقات كلها أولى بخلاف اليوم الأول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في المشهور من الرواية لانه لا يجوز تركه فيهما فبقى على الأصل المروى (هدايه: ۲۷۴/۱ بلال)

امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے لہذا اسے صاحبین کے قیاس پر ترجیح دی جائیگی، نیز آپ کے قول کا مستدل ابن عباس کی روایت بھی ہے، جو سنن بیہقی میں موجود ہے، ابن عباس سے مروی ہے کہ جب تیرہویں کی صبح کو دن نکل آئے تو رمی جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ جب تیرہویں تاریخ کو رمی چھوڑ سکتا ہے تو بدرجہ اولیٰ کسی بھی اوقات میں کر سکتا ہے برخلاف گیارہویں اور بارہویں تاریخ کے کہ جب اس میں رمی چھوڑنا جائز نہیں تو زوال سے پہلے بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔ ثم بعده كذلك ان مكث وهو أحب، وان قدم الرمي فيه أى في اليوم الرابع على الزوال جاز فان وقت الرمي فيه من الفجر للمغرب وأما في الثاني والثالث فمن الزوال لطلوع زكاء، قوله جاز أى صح عند الامام استحسانا مع الكراهة التنزيهية، وقال لا يصح اعتباراً بسائر الأيام نحر. (رد المحتار مع الدر المختار: ۳/ ۵۴۲ زكريا، حاشية الشلبی: ۲/ ۳۱۴ زكريا، مجمع الانهر: ۱/ ۴۱۶ كوئنه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

واختاره برهان الشريعة والنسفی وصدر الشريعة (التصحيح والترجيح: ۲۱۱)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے لہذا اسی کو رائج قرار دیا جائے گا۔

## باب التمتع

اشعار کرنا کیسا ہے ؟

تمتع جب ہدی کا بڑا جانور ساتھ لے جائے تو اس پر ہدی کی علامت لگا لے، اونٹ کے لئے

ہدی کی دو علامتیں ہیں (۱) قلاہ پہنانا (چمڑا یا جوتا وغیرہ اس کے گلے میں لٹکانا (۲) اور اس کا اشعار کرنا (کوبان پھاڑ کر اس کے خون کو کوبان پر مل دے)۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح اشعار کرنا مکروہ ہے۔

وان اراد المتمتع أن يسوق الهدى أحرم وساق هدية فان كانت بدنة قلدها بمزادة أو نعل وأشعر البدنة عند أبي يوسفؒ ومحمدؒ وهو أن يشق سنامها من الجانب الأيمن ولا يشعر عند أبي حنيفة. (قدوری: ۲۲۹ بشری، الاختیار: ۷۰/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے، البتہ پوری بحث کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔

ولأبى حنيفة أنه مثله وأنه منهى عنه، ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم (هدایہ ۲۸۵/۱ بلال)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اشعار کرنا ایک قسم کا مثلہ ہے اور مثلہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اشعار کے بارے میں حلت اور حرمت میں تعارض ہو گیا ہے، بایں طور کہ آپ ﷺ نے اشعار بھی کیا ہے اور دوسری طرف مثلہ سے منع بھی فرمایا ہے اور اشعار بھی ایک طرح مثلہ ہی کی قسم میں سے ہے، اور جب حلت اور حرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، بناء بریں اشعار کے مکروہ والے پہلو کو ترجیح ہوگی اب چونکہ امام صاحبؒ کا قول حدیث کے متعارض ہے اس لئے صاحب ہدایہ اس کی تین تاویلیں پیش کرتے ہیں۔

اشعار النبي ﷺ لصيانة الهدى لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا به وقيل أن أبا حنيفة كره اشعار أهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخف منه السراية وقيل إنما كره إثاره على التقليد (هدایہ: ۲۸۵/۱ بلال)

(۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ مشرکین اشعار کئے بغیر جانوروں کو چھیڑنے سے باز نہیں رہتے تھے، اس لئے ہدی کو لوٹنے سے بچانے کے لئے آپ ﷺ نے اشعار فرمایا اور اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ہے بغیر اشعار کے بھی کوئی ہدی کے جانور سے تعرض نہیں کرتا اس لئے جانور کو تکلیف دینے کے بجائے قلاہ سے کام چلا لینا چاہئے۔

(۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار اور تمام لوگوں کے اشعار کو مکروہ نہیں کہا، بلکہ ان کے ملک عراق میں لوگ جو اشعار کرتے تھے اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ وہ لوگ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ بجائے چڑی چیرنے کے گوشت کو بھی کاٹ دیتے تھے، جس سے زخم کے سرایت کر کے جانور کے ہلاک ہونے کا بھی اندیشہ ہوتا تھا، اس لئے امام صاحبؒ نے اس اشعار کو مکروہ کہا ہے۔

(۳) تیسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ اشعار کو تقلید پر ترجیح دینے کو مکروہ سمجھتے ہیں بایں طور کہ اس کو تقلید کے مقابلہ میں خاص کر دے حالانکہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ ہدی کے جانور کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرنے کے لئے بطور علامت کے تقلید اور اشعار کیا جاتا ہے۔

وقلبد بدنه وهو أولى من التحليل وكره الاشعار وهو شق سنامها من الأيسر أو الأيمن لأن كل أحد لا يحسنه ، فأما من أحسنه بأن قطع الجلد فقط فلا بأس به . قوله : لأن كل أحد لا يحسنه ، جرى على ما قاله الطحاوی والشيخ ابو منصور الماتريدي من أن أبا حنيفة لم يكره أصل الاشعار وكيف يكرهه مع ما اشتهر به مع من الاخبار وإنما كره اشعار أهل زمانه الذي يخاف منه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب حينئذ سد هذا الباب على العامة فأما من وقف على الحد بان قطع الجلد دون اللحم فلا بأس بذلك . قال الكرماني : وهذا هو الأصح ، وهو اختيار قوام الدين وابن الهمام، فهو مستحب لمن أحسنه ، شرح الباب، قال في النهر : وبه يستغنى عن كون العمل على قولهم بأنه حسن ( رد المحتار مع الدر المختار : ۵۶۶/۳ زكريا، البحر الرائق : ۱/۲۶۳ زكريا، مجمع الانهر : ۱/۴۲۸ كوئته )

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے، کہ وہ بہت مبالغہ کے ساتھ اشعار کرتے تھے جس میں جانور کے ہلاک ہونے کا خطرہ تھا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی بلا مبالغہ محض چڑی کا ٹٹے پر اکتفاء کرے تو امام صاحبؒ اس کو مکروہ نہیں کہتے؛ کیوں کہ یہ تو حدیث سے ثابت ہے یہی اصل توجیہ ہے جس کو بہت سے علماء نے اصح قرار دیا ہے۔

### متمتع کا الہام صحیح اور الہام فاسد

اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس واپس چلا جائے اور ساتھ میں ہدی نہ لی ہو تو شیخین کے نزدیک اس کا متمتع باطل ہو جائے گا اور اگر ہدی لی ہے تو باطل نہ ہوگا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ مطلقاً متمتع باطل ہو جائے گا۔

وان عاد المتمتع الى اهله بعد العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه، وان ساق لم يبطل وقال محمد: يبطل أيضا لأنه أتى بالحج والعمرة في سفرتين حقيقة. (الاختيار: ۱۷۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن العود مستحق عليه مادام على نية التمتع لأن السوق يمنعه من التحلل فلا يصح إلمامه بخلاف المكى إذا خرج إلى الكوفة وأحرم لعمرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعاً لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه باهله. (هدايه: ۲۸۶/۱ بلال دیوبند)

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جب تک اس کی نیت متمتع کی ہے اور ہدی ساتھ لے گیا ہے، اہل کے پاس آنے کے باوجود اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے، اس لئے کہ ہدی کا لے جانا اس کے حلال ہونے کے لئے مانع ہے چنانچہ جب حلال نہ ہونے کی بناء پر اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے تو اس کا اپنے اہل خانہ کے پاس ٹھہرنا ہی صحیح نہ ہوا، لہذا متمتع باطل نہ ہوگا برخلاف مکی شخص کے کہ اگر وہ مکہ کے باہر کوفہ چلا گیا یعنی میقات سے باہر اور میقات پر آکر متمتع کا احرام باندھے اور ہدی بھی ساتھ ہو تب بھی اس کا متمتع صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو مکہ ہی میں رہنا ہے اس پر مکہ لوٹنا واجب نہیں جو کہ تحصیل حاصل ہے، لہذا اس کے مکہ لوٹنے کی بناء پر المام صحیح پایا گیا کیوں کہ اس کو وہیں رہنا ہے بناء بریں اس کا متمتع بھی نہیں ہوگا۔

ومن اعتمر بلا سوق هدى ثم بعد عمرته عاد إلى بلده وحلق فقد أُلِمَّ إلماماً صحيحاً فبطل تمتعه ومع سوقه تمتع كالقارن، قوله ومع سوقه تمتع أى لا يبطل تمتعه بعده عندنا خلافاً لمحمد، لأن العود مستحق عليه مادام على نية التمتع لأن السوق

يمنعه من التحلل فلم يصح إمامه كذا في الهداية (شامی: ۵۶۹/۳)

## جنایات کا بیان

### پچھنے کے لیے بال مونڈنا

(۱) اگر کوئی شخص پچھنا لگانے کے لیے پچھنا کے مقام سے بال مونڈ لے جیسے گردن پر سے، تو امام صاحب کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صدقہ واجب ہوگا۔

وإن حلق موضع المجاحم من الرقبة فعليه دم عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف  
ومحمد صدقة. (قدوری: ۲۳۲، بشری، الاختیار: ۱۷۳/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنفیة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوصل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت  
عن عضو كامل فيجب الدم (ہدایہ: ۲۹۰/۱ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دم واجب ہونے کی دو دلیلیں ہیں (۱) پچھنا لگوانے کے لئے بال مونڈنا ہی اصل مقصود ہے اس لئے کہ اس کے بغیر پچھنا نہیں لگوایا جاسکتا ہے، اس لیے بال مونڈوانے سے بھی دم واجب ہوگا۔ (۲) حج میں پراگندگی مطلوب ہے جبکہ پچھنا لگوانے میں پورے عضو سے گندگی کو دور کرنا ہے لہذا دم واجب ہوگا۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، البتہ صرف اتنا لکھا ہے کہ پچھنا کی جگہ حلق کروانے سے دم تب واجب ہوگا جبکہ حلق کے بعد پچھنا بھی لگوایا ہو ورنہ صرف حلق سے صدقہ واجب ہوگا۔

### ناخن کاٹنے سے دم یا صدقہ

(۲) اگر ایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں سے کم ناخن کاٹے تو متفقہ طور پر صدقہ واجب ہوگا اور اگر متفرق طور پر ہاتھ اور پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر صدقہ واجب ہوگا اور

امام محمد فرماتے ہیں کہ دم واجب ہوگا۔

وإن قص أقل من خمسة أظافير فعليه صدقة، وإن قص أقل من خمسة أظافير متفرقة من يديه ورجليه، فعليه صدقة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد عليه دم. (قدوری: ۲۳۳ بشری، الاختیار: ۱۷۴/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن كمال الجنایة بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لأنه معتاد على مامر وإذا تقاصرت الجنایة تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين، (هدایہ: ۲۹۱/۱ مکتبہ بلال)

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دم کمال جنایت پر واجب ہوتا ہے اور ناخن کاٹنے میں کمال جنایت اس وقت ہوتی ہے جبکہ ناخن کاٹنے سے راحت محسوس ہو اور خوش نما معلوم ہو اور ایسی ہیئت سے ناخن کاٹنے سے ایک تو تکلیف ہوتی ہے اور بدنما بھی معلوم ہوتا ہے، بناء بریں جنایت کامل نہیں ہوئی، لہذا ہر انگلی کے بدلے ایک مسکین کا کھانا لازم ہوگا

اور مختلف جگہوں سے سر کے بال کاٹنے میں کامل جنایت کے پائے جانے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اس لیے کہ لوگوں میں یہ فیشن بن چکا ہے بطور زینت کہ وہ اس طرح بال کٹواتے ہیں، چنانچہ جب ان کے زعم کے مطابق زینت پائی گئی تو جنایت کامل ہوئی لہذا دم واجب ہوگا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، البتہ بحر کے حوالہ سے مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے اور بحر میں امام محمد کا اختلاف بھی ذکر کیا گیا ہے۔

صاحب بحر نے اس مسئلہ میں مجلس کے اتحاد اور اختلاف کی صورت میں مسئلہ کی کچھ تفصیل

ذکر کی ہے جس کی کل سات صورتیں بنتی ہے دم اور صدقہ کے واجب ہونے کے اعتبار سے۔

- (۱) ایک مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے مکمل ناخن کاٹے..... دم واجب ہوگا۔
- (۲) ایک مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پیر کے مکمل ناخن کاٹے..... دم واجب ہوگا۔
- (۳) ایک مجلس میں متفرق، ہاتھ - پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے..... صدقہ واجب ہوگا۔
- (۴) ایک مجلس میں چار یا اس سے کم ناخن کاٹے..... صدقہ واجب ہوگا۔

(۵) متفرق مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے ناخن کاٹے اگر ہر مجلس میں ایک عضو کے ناخن کاٹے تو چار دم واجب ہونگے۔

(۶) اور بعض مجلس میں عضو سے کم اور بعض میں کل کاٹے تو جس میں کل کاٹے اس میں دم اور جس میں کل سے کم کاٹے اس میں صدقہ واجب ہوگا الا یہ کہ یہ دم کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس میں سے جتنا چاہے کم کر دے۔

(۷) متفرق مجلس میں پانچ ناخن سے کم کاٹے..... صدقہ واجب ہوگا۔

اور صدقہ سے مراد یہ ہے کہ ہر انگلی پر نصف صاع گےہوں یا ایک مسکین کا کھانا واجب ہوگا۔

أَوْ قَصَ أَظْفَارَ يَدَيْهِ وَ رَجْلَيْهِ أَوْ الْكُلَّ فِي مَجْلَسٍ وَاحِدٍ فَلَوْ تَعَدَّدَ الْمَجْلِسُ تَعَدَّدَ الدَّمُ إِلَّا إِذَا اتَّحَدَ الْمَحَلُّ كَحَلْقِ إِبْطِيهِ فِي مَجْلِسَيْنِ أَوْ رَأْسِهِ فِي أَرْبَعَةٍ أَوْ يَدٍ أَوْ رَجُلٍ إِذَا الرُّبْعُ كَالْكُلِّ. (الدر المختار: ۵۸۰/۳، ۵۸۱ زکریا)

وقص أظفار يديه أو رجليه بمجلس أو يدا أو رجلا والاتصدق كخمسة متفرقة ولا شئ بأخذ ظفر منكسر.

قوله أو قص أظفار يديه الخ ، فيلزمه دم بالقص لأنه من المحظورات لما فيه من قضاء التفت وإزالة ما ينمو من البدن ، فاذا قلمها كلها فهو ارتفاع كامل ، وكذا إذا قص يدا أو رجلا إقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وإن لم يقص يدا كاملة ولا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية، قيد بالمجلس لأنه لو قص الكل في مجالس في كل مجلس عضو لزمه أربعة دماء لأن الغالب في هذه الكفارة معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في آية السجدة سواء كفر للاولى أولا وفي الأول خلاف محمد. وفي قوله ”وإلا تصدق“ اشتباه لأنه يقتضى أن يلزمه صدقة واحدة فيما إذا لم يقص يدا كاملة أو رجلا كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من برحتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين إلا أن يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص ماشاء (بحر الرائق ۲۰/۳ زکریا)

### شکار کی جزاء

اگر محرم نے کسی شکار کو قتل کر دیا یا کسی شخص کی اس پر رہنمائی کی اور اس نے اسے قتل کر دیا تو

محرم پر اس کا عوض لازم ہوگا؛ چاہے اس نے جان بوجھ کر یہ عمل کیا ہو یا خطاً پہلی مرتبہ ایسا کرنے والا ہو یا دوسری مرتبہ۔ شیخین کے نزدیک جزاء یہ ہے کہ جس جگہ جانور کو قتل کیا ہے اس جگہ کی یا اگر صحراء میں قتل کیا ہے تو اس کے قریب کی جگہ کا اعتبار کرتے ہوئے دو عادل شخص اس کی قیمت لگائیں گے، اگر اس کی قیمت ہدی کے جانور کو پہنچ جائے تو ہدی کا جانور خرید کر ذبح کر دے، یا پھر اس کے ذریعہ غلہ خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے، یا ہر نصف صاع اور ایک صاع کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے، اور اگر نصف صاع سے کم بچ جائے تو اسے اختیار ہے اگر چاہے تو صدقہ کر دے یا پھر اس کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس جانور کا شکار کیا گیا ہے جسمانی طور پر جو جانور اس کے مشابہ ہو وہ لازم ہوگا، چنانچہ ہرن اور بجو میں بکری، خرگوش میں بکری کا مادہ بچہ شتر مرغ میں اونٹ اور جنگلی چوہے میں چار ماہ کا بکری کا بچہ لازم ہوگا۔

إذا قتل المحرم صيدا أو دل عليه من قتله، فعليه الجزاء، سواء في ذلك العامد و الناسي والمبتدئ والعائد والجزاء عند أبي حنيفةٍ وأبي يوسفٍ أن يقوم الصيد في المكان الذي قتله فيه، أو في أقرب المواضع منه إن كان في بريةٍ يقومه ذو اعدل ثم هو مخير في القيمة أن شاء ابتاع بها هديا فذبحه إن بلغت قيمته هديا، وإن شاء اشترى بها طعاما فتصدق به على كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير وإن شاء صام عن كل نصف صاع من بر يوما، وعن كل صاع من شعير يوما فإن فضل من الطعام أقل من نصف صاع، فهو مخير: إن شاء تصدق به، وإن شاء صام عنه يوما كاملا. وقال محمد يجب في الصيد النظير فيما له نظير ففي الطلبي شاة وفي الضبع شاة وفي الأرنب عناق، وفي النعامة بدنة وفي اليربوع جفرة. (قدوری: ۲۳۹ بشری)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة وأبي يوسف أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنا لكونه معهودا في الشرع كما في حقوق العباد و

لکونہ مراداً بالاجماع او لما فیہ من التعمیم وفی ضده التخصیص۔

(ہدایہ: ۳۰۰/۱ مکتبہ بلال)

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مثل، مثل صوری اور معنوی دونوں پر بولا جاتا ہے؛ لیکن تین وجہوں کی بناء پر مثل صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا مثل معنوی پر محمول کیا جائے گا، ایک اس بناء پر کہ حقوق العباد میں مثل معنوی ہی شریعت میں متعین ہے، جیسے اگر کسی نے دوسرے کی گائے کو مار ڈالا تو متفقہ طور پر اس کے ذمہ قیمت لازم ہوگی نہ کہ اس جیسی گائے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جانور مثلی نہیں ہے ان میں بالاجماع قیمت لازم ہوتی ہے جو کہ مجاز ہے، لہذا اگر معنی حقیقی یعنی مثل صوری مراد لیا جائے تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں لہذا مثل معنوی قیمت ہی لازم ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ ”فجزاء مثل ما قتل من النعم“ میں مثل کو صوری کے بجائے معنوی پر محمول کرنے میں عموم ہے جو مثلی اور غیر مثلی دونوں جانوروں کو شامل ہو جاتا ہے، جبکہ مثل صوری پر محمول کرنے میں صرف مثلی جانور ہی شامل ہوتے ہیں غیر مثلی خارج ہو جاتے ہیں، جس سے ایک صورت کا اہمال لازم آتا ہے، تو چونکہ عموم پر محمول کرنے میں فائدہ زیادہ ہے کہ کسی صورت کو چھوڑنا لازم نہیں آئے گا اس لیے مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

نیز علامہ شامی نے مبسوط کی روایت کے حوالہ سے جانور کی قیمت لگانے میں جگہ کے ساتھ وقت کا بھی اعتبار کیا ہے اور صاحب نہر نے اسے صحیح بھی کہا ہے، اور وجہ اس کی یہی معلوم ہوتی ہے کہ جگہ کے ساتھ وقت کا بھی قیمت پر اثر پڑتا ہے، بناء بریں دونوں کا ہی اعتبار کیا جائے۔ اور قیمت لگانے میں اس کی خلقی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے خوب روئی، خوشنمائی اور آواز وغیرہ نیز اگر کسی کا پالتو جانور قتل کر دیا ہو تو اس صفت کی بھی قیمت لگائی جائیگی جو اس کے مالک نے اس کو سکھائی ہے، الا یہ کہ لہو کے لئے کچھ سکھایا ہو، جیسے مرغی کا چونچ مارنا اور مینڈھے کا سینگ مارنا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

والجزاء هو ما قومه عدلان وقيل الواحد ولو القاتل يكفي في مقتله أو في أقرب مكان منه ان لم يكن في مقتله قيمة فأو للتوزيع لا للتخيير۔

وفی هامشه ویقوم بصفته الخلقیة علی الراجح کالملاحه والحسن و التصویت لا ما كانت بصنع العباد إلا فی تضمین قیمته لمالکھ فیقوم بها أيضا، إلا إذا كانت للهو کنقر الديق و نطح الكبش فلا تعتبر.

قوله فی مقتله أى موضع قتله، قال فی المحيط وعلی رواية الأصل اعتبر مع المكان الزمان فی اعتبار القيمة وهو الأصح نهر. (شامی ۵۹۹/۳ زکریا)

(۴) دو عادل شخصوں کے قیمت کا اندازہ لگانے کے بعد شیخین کے نزدیک قاتل کو اختیار ہوگا کہ وہ جزاء کے بدلے ہدی دے، یا کھانا خرید کر دے یا روزہ رکھے۔

اس بارے میں دو قول مروی ہے، امام طحاوی کے بقول اختیار حکمین کو ملے گا، جبکہ امام کرخی کے بقول قاتل کو ملے گا۔

اگر وہ ہدی کا فیصلہ کر دے تو مقتول پر جانور کی نظیر لازم ہوگی اور اگر کھانے کا فیصلہ کر دے تو کھانا اسی طرح روزہ کا فیصلہ کر دے تو روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

ثم المختار للقاتل إن شاء اشترى بالقيمة هديا.... وإن شاء اشترى طعاما فأطعم وإن شاء صام على ما وصفنا.... وعنده الخيار إلى الحكمين، فإن حكما بالهدي يجب النظر، وإن حكما بالطعام أو بالصيام فكما قال؛ (الاختیار: ۱۷۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أن التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار إليه كما في كفارة اليمين. شیخین کی دلیل یہ ہے کہ شکار کے بدلے میں جو فدیہ لازم ہوا ہے وہ شکار کرنے والے پر مہربانی کرنے کے لیے ہے اور مہربانی اسی شکل میں ہوگی، جبکہ اسی کو اختیار دیا جائے کہ وہ اپنی سہولت کے بقدر جس کے ذریعہ چاہے فدیہ ادا کرے، جیسا کہ کفارہ یمین میں مسکین کو کھانا کھلانے یا اس کو کپڑا پہنانے یا غلام کو آزاد کرنے تینوں میں قسم کھانے والے کو اختیار ہے کہ اس کو جو سہولت ہو اس کے ذریعہ قسم کا کفارہ ادا کرے۔

نیز ہماری یہی دلیل ہے کہ آیت کریمہ ”یا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأتم

حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذو عدل

منکم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً“ میں ”كفارة طعام مساكين“ کا عطف ”جزاء“ پر ہے ”هديا“ پر نہیں؛ جیسا کہ آپ نے کہا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جزاء بھی مرفوع ہے اور كفارة طعام مساكين اور آگے ”عدل ذلك صياماً“ بھی مرفوع ہے جس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ حکمین کو اختیار صرف قیمت لگانے میں ہے اس کے بعد كفارة ادا کرنے میں اختیار قاتل کو ہے۔

قلنا الكفارة عطف على الجزاء لاعلى الهدى بدليل أنه مرفوع وكذا قوله تعالى أو عدل ذلك صياماً مرفوع فلم يكن فيهما دلالة اختيار الحكمين وإنما يرجع إليها في تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه. (هداية: ۳۰۰/۱) (بلال)

علامہ شامی نے حکمین کے اختیار والے قول کو ”قیل“ کہہ کر ضعیف قرار دیا ہے امام محمدؒ کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

ثم له أى للقاتل أن يشتري به هديا ويذبحه بمكة أو طعاماً أين شاء على كل مسكين.... أو صام عن صيام كل مسكين يوماً. قوله ثم له أى للقاتل وقيل الخيار العدلين (شامی: ۶۰۰/۳)

### احصار کے احکام

اگر کسی شخص کو حج یا عمرہ سے روک دیا گیا ہو تو اس پر دم احصار واجب ہوگا، امام صاحبؒ کے نزدیک وہ دم حرم میں ہی ذبح کیا جائیگا، البتہ دن کی تعیین نہیں یوم النحر سے پہلے بھی ذبح کیا جاسکتا ہے، صاحبین رحمہما اللہ محصر بالبحج کے دم کو مکان اور زمان دونوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں کہ حرم میں ذبح ہوگا اور یوم النحر کو ہی ہوگا اس سے پہلے نہیں، البتہ محصر بالعمرة کے لیے ان کے نزدیک بھی زمان کی کوئی تخصیص نہیں جب چاہے ذبح کرے۔

ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند أبي حنيفة، وقالوا: لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة أن يذبح متى شاء. (قدوری: ۲۴۷/۱ بشری الاختیار: ۱۸۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولأبى حنيفة أنه دم كفارة حتى لايجوز الأكل منه فيختص بالمكان دون الزمان  
كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة والقران لأنه دم نسك و خلاف الحلق لأنه فى  
أوانه لأن معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهى به. (هدايه ۳۱۳/۱ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دیگر کفاروں کے دم کی طرح یہ بھی کفارہ کا دم ہے، اسی بناء پر  
اس میں سے بھی کھانا جائز نہیں، اور وہ مکان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں زمانے کے ساتھ نہیں یعنی  
انہیں حرم میں ہی ذبح کیا جاتا ہے، لیکن وقت کی کوئی تحدید نہیں کبھی بھی کیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ  
بھی مکان کے ساتھ خاص ہوگا نہ کہ زمان کے ساتھ، برخلاف دم تمتع اور قران اسی طرح حلق پر  
قیاس کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ تمتع اور قران کا دم یوم النحر کو ذبح کیا جاتا ہے، تو یہ بھی یوم النحر کو ذبح کیا  
جائے یا جس طرح حلق سے احرام کھلتا ہے دم احصار سے بھی احرام کھلتا ہے، لہذا جس طرح حلق  
یوم النحر کو کیا جاتا ہے، دم احصار بھی اسی دن کیا جائے اس سے پہلے نہیں یہ تمام قیاسات درست نہیں  
اس لیے کہ دم تمتع و قران یہ عبادت اور شکرانے کا دم ہے، جو کہ یوم النحر کے ساتھ خاص ہے، کفارہ کا  
دم نہیں لہذا دو الگ الگ دموں کا ایک پر دوسرے کا قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ وہ حج کے اہم  
رکن وقوف عرفہ پر موقوف ہے اور اس کا وقت یوم النحر کو صبح صادق کے وقت پورا ہوتا ہے، جس کے  
بعد حلق کا وقت شروع ہوتا ہے تو یہ موقت اور ایک اہم عبادت پر موقوف ہے بنا بریں اس پر ایک  
ایسی چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں جو غیر موقت اور غیر موقوف ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وعين يوم الذبح ليعلم متى يتحلل فيذبحه فى الحرم ولو قبل يوم النحر خلافا لهما  
وفى هامشه حيث قال: إنه لايجوز الذبح للمحصر بالحج الا فى يوم النحر ويجوز  
للمحصر بالعمرة متى شاء (شامی: ۵/۴ زکریا)

علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر: يعنى فيجوز ذبحه فى أى وقت شاء لإطلاق قوله  
تعالى ”فما استيسر من الهدى“ من غير تقييد بالزمان، وأما تقييده بالمكان فبقوله

تعالیٰ ”ولاتحلّقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محلّه“ اُی مکانه وهو الحرم فكان حجة علیهما فی قیاس الزمان علی المكان. (البحر الرائق: ۹۷/۳ زکریا)  
خلاصہ یہ کہ دلائل سے صرف تنقید بالمكان ہی ثابت ہے نہ کہ تنقید بالزمان، لہذا صاحبینؒ کا زمان کو مکان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

### غیر کی طرف سے حج

(۱) کسی نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا پھر بعد میں کسی وجہ سے مامور کو حج کرنے سے روک دیا گیا تو دم احصار طرفینؒ کے نزدیک آمر یعنی جس نے اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دیا ہے اس کے اوپر واجب ہوگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دم احصار مامور پر ہوگا۔

ودم الاحصار علی الامر... وعن ابی یوسف أنه علی الحاج (الاختیار: ۱۸۳/۱)  
اسی مسئلہ میں طرفینؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:  
ولهما أن الامر هو الذي أدخله في هذه العهدة فعليه خلاصه. (هدایہ ۳۱۸/۱ بلال)  
طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آمر ہی کی وجہ سے وہ اس مسئلہ میں پڑا ہے، لہذا اسی پر اس سے نکالنے کی ذمہ داری ہوگی۔

ودم الاحصار علی الامر فی مالہ ولو میتا، وفي هامشه، هذا عندهما  
وعليه المتون وعند ابی یوسفؒ علی المأمور (شامی: ۳۱/۴ زکریا)  
اس کے ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ مامور نے میت کی جانب سے حج کا احرام باندھا؛ لیکن راستے میں وہ محصر ہو گیا تو رائج قول کے مطابق دم احصار میت کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن کتنے مال سے لازم ہوگا تہائی میں سے یا پورے مال میں سے تو علماء نے دونوں اقوال ذکر کئے ہیں، صاحب ہدایہؒ پورے مال والے قول کو اخیر میں ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رائج ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آمر کے ذمہ مامور کو اس مسئلہ سے نکالنا واجب ہے تو اس کی حیثیت قرض کی طرح ہوگی اور قرض میت کے پورے مال میں واجب ہوتا ہے تو یہ بھی پورے مال میں

واجب ہوگا۔

فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت... خلافا لأبي يوسف ثم قيل هو من ثلث مال الميت لأنه صلة كالزكاة وغيرها وقيل من جميع المال لأنه وجب حقا للمأمور فصار ديناً. (هداية: ۱/ ۳۱۸ بلال)

علامہ شامی نے بھی دم احصار کے میت کے کل مال میں سے واجب ہونے کو قاضی خان کی شرح الجامع کے حوالہ سے لکھا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول رائج ہے۔

قيل من الثلث: لأن الوصية بالحج تنفذ من الثلث، وهذا من توابع الوصية، وقيل من الكل لأنه دين وجب حقا للمأمور على الميت فيقضى من جميع ماله، كما لو أوصى بأن يساع عبده ويتصدق بثمنه فباعه الوصي وضاع الثمن من يده ثم استحق العبد فإن المشتري يرجع بالثمن على الوصي، ويرجع الوصي في قول أبي حنيفة الأخير في جميع التركة من شرح الجامع لقاضيخان، واستوجه الأول والرحمى الثانى. (شامى: ۴/ ۳۱)

### حج کی وصیت

مسئلہ: کسی شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے تو اس میں درمیانی خرچ کا اعتبار کیا جائے گا سواری کے جانور کے ساتھ، اور میت کی جانب سے اس کے گھر سے حج کرایا جائے گا، اس لئے کہ یہی متعارف طریقہ ہے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو گھر سے حج کرتا، اسی طرح اگر راستے میں مر جاوے اور حج کی وصیت کر کے جاوے تو امام صاحب فرماتے ہیں اس کے گھر سے حج کیا جائیگا اور صاحبین فرماتے ہیں جہاں سے مرا ہے وہاں سے حج کرایا جائیگا۔

ومن أوصى أن يحج عنه فهو على الوسط وهو ركوب الزاملة ويحجون عن الميت من منزله لأنه المتعارف، وكما لو كان حيا فحج، وكذلك إذا مات في طريق الحج فأوصى، وقالوا يحج عنه من حيث مات، وكذلك لو مات المأمور يحج عنه من منزله وعندهما حيث بلغ. (الاختیار: ۱/ ۱۸۴ بیروت)

اس مسئلہ کو صاحب بحر نے بالتفصیل بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شخص مکلف جس نے اپنی طرف سے دوسرے کو حج کے لئے بھیجا اگر وہ زندہ ہے اور مامور کا راستے میں انتقال ہو گیا یا نفقہ

ہلاک ہو گیا تو وہ دوبارہ اپنے گھر سے حج کرائے گا، اور اگر مکلف شخص دوسرے کوچ کے لئے بھیجنے کے وقت زندہ نہیں تھا اور حج کی وصیت کر کے مرا تھا تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو وہ بذات خود حج کے لئے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہو گیا، یا پھر وہ حج کے لئے نہیں گیا تھا، پس اگر وہ حج کے لئے نہیں نکلا یا حج کے علاوہ کسی اور کام سے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہو گیا اور حج کی وصیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کے تہائی مال کو دیکھا جائے گا، اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ سواری پر اس کے شہر سے حج کرنا ممکن ہو تو سواری پر اس کے شہر سے حج کرایا جائے گا، اس کے خلاف جائز نہیں، اس لئے کہ اس پر اس کے شہر سے حج کرنا واجب تھا اور اگر اس کا ثلث مال ایک سے زائد حج کی گنجائش رکھتا ہے تو اگر موصی نے معین طور پر ایک حج کی وصیت کی تھی تو ایک ہی حج کرے گا اور باقیہ مال ورثاء کا ہوگا، اور اگر مطلق حج کی وصیت کی تھی یا ہر سال ایک حج کی وصیت کی تھی تو دونوں صورتوں میں وصی کو اختیار ہے اگر چاہے تو ہر سال ایک حج کرے اور چاہے تو ایک ہی سال میں متعدد حج کرے اور یہ دوسرا طریقہ افضل ہے۔

اور اگر موصی حج کے لئے نکلا اور راستے میں مر گیا اسی طرح مامور کوچ کے لئے بھیجا اور وہ راستے میں مر گیا یا اس کا مال ہلاک ہو گیا اور مطلق وصیت کر کے مرا تو یہاں دو جگہ اختلاف ہے، (۱) موصی کی جانب سے کہاں سے حج کیا جائے گا۔ (۲) کونسے اور کتنے مال سے حج کیا جائیگا؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے حج کیا جائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ جہاں پر مرا ہے وہاں سے حج کیا جائے گا۔

اور دوسرے مسئلہ میں تینوں اماموں کی الگ الگ رائے ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ کل مال کے ایک تہائی سے حج کیا جائے، دوسرا مر گیا تو تیسرے کو وہ بھی مر گیا تو چوتھے کو بھیجا جائیگا، جبکہ تہائی مال میں حج کرنا ممکن ہو، مثلاً مرنے والے کے پاس چھ ہزار درہم تھے جسکے تہائی دو ہزار بنتے ہیں اس میں سے دیرٹھ ہزار درہم لے کر حج کے لئے بھیجا تو میت کے پاس ساڑھے چار ہزار درہم بچے، لہذا اس ساڑھے چار ہزار درہم کے تہائی ڈیڑھ ہزار درہم سے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پھر اس کے بعد باقیہ تہائی سے الی آخرہ جہاں تک تہائی سے حج کرنا ممکن ہو۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ میت کے تہائی میں سے جو بچا ہے اگر اس سے حج ہو سکتا ہو تو کرایا جائیگا ورنہ نہیں، مثلاً میت کا کل ترکہ چھ ہزار تھا اس کا تہائی دو ہزار ہے، اس میں سے ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا اب پانچ سو درہم باقی تھے تو اگر اس میں حج ہو سکتا ہو تو کرایا جائے، ورنہ نہیں۔  
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مامور کے پاس جتنا پیسہ بچا ہے اگر اس سے حج ہو سکتا ہے تو ٹھیک، ورنہ وصیت باطل ہو جائے گی، مثلاً اس کو ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا، اس میں سے اس کے پاس دو سو (۲۰۰) درہم بچے تھے تو اگر ان دو سو درہم سے حج ممکن ہو تو کرایا جائیگا ورنہ وصیت باطل سمجھی جائیگی۔

اب رہا مسئلہ کہ موصی کی جانب سے دوبارہ کہاں سے حج کیا جائے گا، تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے کرایا جائیگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں مکلف شخص یا مامور جہاں مرا ہے وہی ہے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پہلے مسئلے میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنیفة إن قسمة الوصى وعزله المال لا یصح إلا بالتسليم إلى الوجه الذی سماه الموصی لانه لا خصم له ليقبض ولم یوجد فصار كما إذا هلك قبل الافراز والعزل فیحج بثلث ما بقى . هداية ۳۱۸/۱ مکتبہ بلال

یعنی وصی نے میت کے مال میں سے جو درہم نکالے ہیں وہ حج کروانے کے لئے نکالے ہیں اور اسی مقصد سے مامور کو یہ رقم دی گئی ہے، کوئی مالک بنانے کے لئے نہیں دی گئی تو جب تک یہ رقم اس کے مقصد میں خرچ نہ ہو جائے یعنی مامور اس سے حج نہ کر لے تو یوں سمجھا جائے گا کہ وصی نے میت کے مال میں سے تہائی مال الگ ہی نہیں کیا لہذا دوبارہ تہائی مال نکال کر حج کرایا جائیگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر مامور حج کے لئے مال الگ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا تو جو مال باقی رہ گیا ہے دوبارہ اس کے تہائی سے حج کرایا جائے گا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

اما فیما یدفع ثانیاً فلم یذکروا فیہ الاستحسان، وفي الفتح: قول الامام فی الأول:

أی فیما یدفع ثانیاً أوجه: (شامی: ۳۴/۴ زکریا)

رہا دوسرا مسئلہ تو اس میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو پہلے ذکر کر کے قیاس قرار دیا ہے اور صاحبین کے قول کو بعد میں ذکر کر کے استحسان قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحبین کے قول کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔

وأما الثانی فوجه قول أبی حنیفة وهو القیاس أن القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق أحکام الدنیا قال علیه السلام إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلث. الحدیث و تنفیذ الوصیة من احکام الدنیا فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج.

وجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل لقوله تعالى ومن یرج من بیتہ مهاجرا الی الله ورسوله الآیة، وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة فی کل سنة واذالم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلك المكان.

حدیث اذا مات ابن آدم اخرجه مسلم والثلاثة من طریق العلاء بن عبد الرحمن عن أبیه عن ابی هریرةؓ، قال صاحب الدراية: حدیث ”من مات فی طریق الحج الخ“ لم اجدہ بهذا اللفظ وعند الطبرانی فی الأوسط عن ابی هريرة من خرج حاجا فمات کتب له اجر الحاج الی يوم القيامة الخ، وخرجه ابو یعلی والبیہقی فی شعب الایمان. ہدایہ: ۳۱۸/۱، ۳۱۹۔

امام صاحب کے قول کی وجہ قیاس ہے کہ وصیت دنیوی احکام میں سے ہے اسی کو پورا کرنے کے لئے مامور نے سفر کیا تھا؛ لیکن درمیان میں موت آگئی تو جو کچھ اس نے سفر کیا تھا باطل ہو گیا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”ابن آدم جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین چیزوں کے“ تو جب اس کا کیا ہوا سفر باطل ہو گیا تو ایسا ہی ہوا کہ گویا اس نے سفر کیا ہی نہیں تھا، لہذا اس کے وطن سے ہی دوبارہ حج کا سفر کیا جائے گا صاحبینؒ کے قول کی وجہ استحسان یہ ہے کہ جو کچھ مامور نے سفر کیا وہ باطل نہیں ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی آدمی کسی کام کے لئے نکلے اور راستے ہی میں اس کی موت آجائے تو بھی اس کو اپنے مکمل سفر کا ثواب ملتا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا سفر باطل نہیں ہوا تھا، لہذا

جب سفر باطل نہیں ہوا تو وہیں سے حج کرایا جائے گا جہاں سے باقی ہے۔  
اور یہی اختلاف امام صاحب اور صاحبین کا اس وقت ہے جبکہ مکلف شخص خود حج کے لئے  
نکلے اور راستے میں مرجائے، اسی اختلاف کی بناء پر اوپر والے مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے۔  
صاحب ہدایہ نے واصل الاختلاف فى الذی یحج بنفسه ویبتنی علی ذلک  
المأمور بالحج سے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔  
لیکن علامہ شامی نے ان دونوں مسئلوں میں علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو  
ترجیح دی ہے کہ یہاں استحسان ان مقامات میں سے ہے جہاں قیاس کو احتسان پر ترجیح دی گئی ہے  
اور متون بھی امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔

قوله قیاسا لاستحسانا : الأول قول الامام، والثانی قولهما، وأخر دلیلہ فی الهدایة  
یحتمل أنه مختار له لأن المأخوذ به فی عامة الصور الاستحسان، عناية، وقواه فی  
المعراج لكن المتون علی الأول وذكر تصحيحه العلامة قاسم فی كتاب الوصايا فهو  
مما قدم فيه القیاس علی الاستحسان وإليه اشار بقوله ”فلیحفظ“ (شامی: ۲۳/۴، ۲۴،  
زکریا)

اور اگر موصی نے حج کے لئے مال کی مقدار متعین کر دی ہو تو اگر اس سے اس کے گھر سے  
حج ممکن ہو تو وہاں سے حج کرنا واجب ہوگا ورنہ پھر جہاں سے ممکن ہو وہاں سے کیا جائے گا۔

فالحاصل أن الأمر إما أن یکون حیا وقت الاحتجاج أو میتا، فإن کان حیا ومات  
المأمور فی الطريق فانه یحج انسانا آخر من منزله علی کل حال لأنه حیا یرجع الیه،  
ولهذا لو أمر انسانا بأن یحج عنه ودفع له مالا فلم تبلغ النفقة من بلده لم یحج عنه من  
حيث تبلغ کالمیت لأنه یکمن الرجوع الیه فیحصل الاستدراك بخلاف المیت کذا فی  
الولوالحیة وان کان میتا وأوصی بأن یحج عنه فلا یخلوا ما أن یکون قدم خرج حاجاً  
بنفسه ومات فی الطريق أو لا، وفی کل منهما لا یخلو اما أن أطلق الوصیة أو عین المال  
والمکان، فإن أوصی بأن یحج عنه وأطلق یحج عنه من ثلث ماله لأنه بمنزلة  
المتبرعات، فإن بلغ ثلثه أن یحج عنه من بلده وجب الإحتجاج من بلده لأن الواجب  
علیه الحج من بلده الذی یشکنه، وكذا إن خرج لغير الحج ومات فی الطريق وأوصی

وأما اذا خرج للحج و مات فى الطريق وأوصى فإنه يحج عنه من بلده عند أبى حنيفة وقالوا يحج من منزله بثلته عند أبى حنيفة..... هذا كله إن بلغ ثلث ماله، فإن لم يبلغ الاحجاج من بلده حج عنه من بلده حيث يبلغ استحسانا، وإن بلغ الثلث أن يحج عنه راكبا فأحج عنه ماشيا لم يحز، وإن لم يبلغ الا ماشيا من بلده قال محمد يحج عنه من حيث بلغ راكبا، وعن أبى حنيفة أنه مخير بين أن يحج عنه من بلده ماشيا أو راكبا من حيث تبلغ، هذا إذا أطلق وأما إذا عين مكانا اتبع لأن الاحجاج لا يجب بدون الوصية فيجب بمقدارها وهذا كله إذا كان الثلث يكفى لحجة واحدة، فإن كان يكفى لحج فهو على ثلاثة أقسام: إما أن يعين حجة واحدة أو يطلق أو يعين فى كل سنة حجة؛ ففي الأول يحج عنه واحدة و ما فضل فهو لورثته، وفى الثانى خير الوصى انشاء أحج عنه فى كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه فى سنة واحدة حججاً وهو الأفضل لأنه تعجيل تنفيذ الوصية لأنه ربما هلك المال، وفى الثالث كالثانى ولم يذكر فى الاصل لأن شرط التفريق لا يفيد فصار كالإطلاق كما لو امر الموصى رجلا للحج فى هذه السنة فأخبره المأمور الى القابل فإنه يجوز عن الميت ولا يضمن النفقة لأن ذكر السنة للاستعجال لا للتقييد، ولو أوصى بأن يحج عنه بثلث ماله أو أطلق فهلكت النفقة فى يد المأمور قال أبو حنيفة: يحج عنه بثلث ماله، وقال أبو يوسف: بما بقى من ثلث ماله: وأبطله محمد، وهذا كله اذا لم يعين الموصى قدرا من المال فان بلغ ذلك أن يحج عنه من بلده وجب والا فمن حيث يبلغ ولو عين أكثر من الثلث يحج عنه بالثلث من حيث يبلغ بخلاف الوصية بشراء عبد بأكثر من الثلث و اعتاقه عنه فانها باطلة لأن فى العتق لا يجوز النقصان عن المسمى، كذا فى المحيط وغيره۔ البحر الرائق: ۱۹۳-۱۱۸ / زكريا

## کتاب البیوع

### اناج کے ڈھیر کی بیع

مسئلہ: کسی نے غلہ کا ڈھیر اس طرح بیچا کہ ہر قفیز کی قیمت ایک درہم طے کی؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک قفیز کی بیع صحیح ہوگی اور باقی اناج میں باطل ہوگی؛ الا یہ کہ تمام قفیز بیان کر دے، صاحبینؒ فرماتے ہیں: کہ بہر صورت تمام میں بیع درست ہوگی۔

ومن باع صبرة طعام، كل قفيز بدرهم، جاز البيع في قفيز واحد عند أبي حنيفة وبطل في الباقي، إلا أن يسمى جملة قفز انها، وقال أبو يوسف ومحمد يصح في الوجهين (قدوری: ۲۵۹: بشری)

اس مسئلہ میں تیسرا الناس صاحبین کا قول مفتی بہ ہے۔

ولهما أن الجهالة بيدهما إزالتها ومثلها غير مانع كما إذا باع عبداً من عبدین علی أن المشتري بالخيار (هدایہ: ۲۳/۳ مکتبہ بلال)

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پورے ڈھیر کی مقدار اگرچہ ابھی معلوم نہیں؛ لیکن ان کے اختیار میں ہے کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے پہلے ڈھیر کو ناپ کر پورے ڈھیر کی مقدار معلوم کر لے، اور اس طرح بیع اور ثمن دونوں کی جہالت ختم ہو جائے گی۔ صرف اتنی جہالت مفضی الی المنازعة نہ ہوگی، لہذا پورے ڈھیر کی بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ کسی نے ایک شخص کو دو غلاموں میں سے ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ مشتری کو ایک غلام منتخب کرنے کا اختیار ہوگا تو یہاں بھی بیع مجہول ہے، لیکن مشتری کے اختیار میں ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو منتخب کر کے بیع متعین کر لے تو بیع جائز ہو جائیگی، اسی طرح غلہ کے ڈھیر والے مسئلہ میں بھی بائع اور مشتری ڈھیر ناپ لے تو جہالت ختم ہو جائیگی اور بیع درست ہو جائیگی۔

بہر کیف چونکہ امام صاحب کے نزدیک ایک ہی قفیز کی بیع درست ہے حالانکہ پورے ڈھیر کی بیع کی بات ہوئی تھی تو تفرق صفحہ کی بناء پر مشتری کو بعد میں لینے نہ لینے کا بھی اختیار ملے گا، اسی طرح اگر مجلس میں پورے ڈھیر کو ناپنے کے بعد اس کی مقدار اور قیمت کا علم ہوا تو بھی اس کو لینے نہ لینے کا اختیار ملے گا۔

لیکن علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کے حوالے سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے، نیز علامہ شامی فرماتے ہیں کہ دلائل کی قوت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول ہی رائج ہے اور جن حضرات نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے وہ بر بناء سہولت ذکر کیا ہے کہ اس پر عمل کرنے میں سہولت ہے، ورنہ تو دلائل کے اعتبار سے امام صاحب کا قول ہی رائج ہے۔

قوله مع الخيار للمشتري: أي دون البائع، نهر وفي البحر: ولم يذكر المصنف

الخيار على قول الامام ، قالوا: وله الخيار في الواحد كما اذا رآه ولم يكن رآه وقت البيع، ثم نقل عن غاية البيان أن لكل منهما الخيار قبل الكيل وذلك لأن الجهالة قائمة أو لتفرق الصفقة.

ثم قال: وصرح في البدائع بلزوم البيع في الواحد، وهذا هو الظاهر، وعندهما البيع في الكل لازم ولا خيار.

وصح في الكل ان كيلت في المجلس لزوال المفسد قبل تقرر أو سمي جملة قفزاتها بلا خيار لو عند العقد، وبه لو بعده في المجلس أو بعده عندهما به يفتى قوله (وبه لو بعده)، الضمير الأول للخيار والثاني للعقد قال حينئذ: أي وصح في الكل بالخيار للمشتري لو سمي جملة قفزاتها بعد العقد في المجلس،

قوله وبه يفتى، عزاه في الشرنبلالية الى البرهان وفي النهر عن عيون المذاهب ، لا لضعف دليل الامام بل تيسيرا وفي البحر: وظاهر الهداية ترجيح قولهما لتأخره دليلهما كما هو عادته اه

قلت: لكن رجح في الفتح قوله وقوى دليله على دليلهما، ونقل ترجيحه أيضا العلامة قاسم عن الكافي والمحبوبى والنسفى وصدر الشريعة ، ولعله من حيث قوة الدليل فلا ينافى ترجيح قولهما من حيث التيسير، ثم رأيت في شرح الملتقى أفاد ذلك، وظهره ترجيح التيسير على قوة الدليل۔ (شامى: ١٧/٦٤-٦٣ زكريا، مجمع الانهر: ١٧/٣ كوئته، بحر الرائق: ٤٧٦/٥ زكريا، الدر المنتقى: ١٨/٣ كوئته، الفقه الحنفى وأدلته: ٢٠/٢ مكتبة الشيخ ديوبند)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ومن باع صبرة طعام كل صاع بدرهم صح في صاع فقط إلا أن يسمى حملتها... وعندهما يصح في الكل في جميع ذلك۔ (ملتقى الابحر: ١٧/٣ كوئته) والقول المقدم فيه راجح كما هو دأب المصنف

### معدودی متفاوت اشیاء اور کپڑے کے تھان کی بیع

(۱)(۲) اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ بیچا، ہر بکری ایک درہم کے عوض تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام بکریوں میں بیچ فاسد ہو جائیگی۔

(۲) اسی طرح اگر کسی نے گز سے ناپے جانے والے کپڑے کے تھان کو بیچا اور مجموعی تھان کتنے گز کا ہے، وہ بیان نہیں کیا صرف اتنا کہا کہ ہر گز ایک درہم کے عوض تو امام صاحب کے نزدیک ایک گز میں بھی بیع درست نہیں ہوگی، تمام میں فاسد ہو جائیگی۔

(۳) اسی طرح کسی نے گن کر بیچی جانے والی چیز کے ڈھیر کو جن کے افراد متفاوت ہو مجموعی عدد بیان کیے بغیر بیچا تو تمام میں بیع فاسد ہوگی ایک میں بھی درست نہیں ہوگی۔

ومن باع قطیع غنم کل شاة بدرهم لم یجز فی شیء منها والثیاب و المعدود المتفاوت كالغنم وعندهما یجوز فی الكل لمامر۔ (الاختیار: ۶/۲ بیروت)

امام صاحب کے مذہب کے مطابق وجہ فرق بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:  
وعنده ینصرف إلی الواحد لما بینا غیر أن بیع شاة من قطیع و ذراع من ثوب لایجوز لل تفاوت و بیع قفیز من صبرة یجوز لعدم التفاوت فلاتفضی الجهالة الی المنازعة فیه و تفضی الیها فی الأول فوضح الفرق۔ (ہدایہ: ۲۳/۲ مکتبہ بلال)

یعنی وہ چیزیں جن کے افراد متفاوت ہوں اگر ان کی بیع اور ثمن کو مجموعی طور پر بیان نہ کیا جائے بس فرد کی قیمت بیان کی جائے تو تمام ہی مجموعے میں بیع فاسد ہو جائیگی ایک فرد میں بھی درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر ایک میں درست قرار دیا جائے تو چونکہ افراد متفاوت ہیں، بائع گھٹیا دینا چاہے گا اور مشتری عمدہ لینا چاہے گا، جس سے معاملہ جھگڑے تک پہنچ جائے گا اور جو چیز جھگڑے تک معاملہ کو لے جانے والی ہو؛ پہلے ہی سے شریعت نے اس کے دروازے کو بند کر دیا ہے کہ ایسا معاملہ ہو تو بیع فاسد ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں بھی صاحبین کا مذہب مفتی بہ ہے، علامہ شامی نے تیسیر کو وجہ ترجیح قرار دی ہے۔

فإن تفاوت الأفراد لغنم لم یصح فی شیء عنده، والأصح فی واحد عنده كالصبرة وصحاحه فیهما فی الكل بحر وفی النهر عن العیون والشرنب لالیة عن البرهان والقہستانی عن المحيط وغیره، وبقولہما یفتی تسیرا۔

وفی ہامشہ أقول: وبہ یفتی اہ، وعبارۃ القہستانی، وهذا کله عنده وأما عندهما

فنفذ فی الكل فی الصورتین: أى صورتی المثلی والقیمی بلاخیار للمشتري ان رآه،  
وعليه الفتوى كما فی المحيط وغيره اهـ۔ (شامی: ۶۷/۷ زکریا)

یاد رہے کہ کپڑے کے تھان میں امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف پرانے زمانے کے اعتبار سے ہے کہ اس زمانہ میں جدید مشینریاں نہیں تھیں، بلکہ کپڑے ہاتھوں سے بنے جاتے تھے جس کی وجہ سے کناروں وغیرہ میں تفاوت ہوتا تھا؛ لیکن فی زمانہ یہ اختلاف نہیں رہے گا اس لئے کہ اب کپڑے عمدہ مشینریوں سے بنے جاتے ہیں جن میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، لہذا یہ مثلی اشیاء، اناج وغیرہ کی طرح ہوگا، لہذا امام صاحب کے مذہب کے مطابق ایک گز میں بیع جائز ہونی چاہئے۔ (عین الہدایہ: ۱۲/۳ زکریا)

### پہل کی بیع درخت پر

(۳) اگر پہل کی جسامت مکمل ہو چکی ہو، مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو، ایسی صورت میں کسی نے اس کو درخت پر چھوڑ رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو شیخین کے نزدیک بیع فاسد ہو جائیگی، امام محمد نے استحساناً درست قرار دیا ہے۔

و کذا اذا اشتراها بعد ماتناهی عظمها یجب القطع للحال... فإن شرط بقاءها علی الشجر جاز عند محمد استحساناً للعرف. (الاختیار: ۷/۲)

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام محمد کے قول کو دلیل استحسان کی بناء پر رائج قرار دیا ہے۔  
و کذا إذا تناهی عظمها عند أبی حنیفة وأبی یوسف لما قلنا واستحسنه محمد للعادة (ہدایہ: ۲۷/۳ مکتبہ بلال)

علامہ شامی امام محمد کے قول کو رائج قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وإن شرط ترکها علی الأشجار فسد البیع کشرط القطع علی البائع وقيل قائله محمد لا یفسد إذا تناهت الثمرة للتعارف فكان شرطاً یقتضیه العقد وبه یفتی، بحر عن الاسرار لکن فی القہستان فی المضمرة انه علی قولهما الفتوى فتنه. وقال الشامی: أشار به الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بأبهما شاء، لکن حیث کان قول محمد الاستحسان یترجح علی قولهما تأمل. (شامی: ۸۷/۷ زکریا، البحر

الرائق: ۵۰۶/۵ زکریا

### قرض میں درہم استعمال ہونے کے بعد علم ہو کہ زیوف تھے

ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض تھا، پھر قرض خواہ نے قرض دار سے دین کی مقدار وصول کر لی اور خرچ کر دی، پھر پتہ چلا کہ وصول کئے ہوئے سکے کھوٹے تھے، جب کہ قرض عمدہ سکوں کی صورت میں دیا تھا؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس قرض خواہ کو اب مزید کچھ نہیں ملے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر جید لے لے۔

ومن كان له دين على غيره فأخذ منه مثل دينه فانفقہ ثم علم أنه كان زيوفاً فلا شيء له عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد يرد مثل الزيوف ويرجع مثل الجياد.

(قدوری: ۳۰۴ بشری)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صرف امام ابو یوسف کا نام لے کر ان کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے۔ مگر علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں مبسوط کے حوالہ سے امام محمد کا بھی قول آخر یہی ذکر کیا ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

لأن الرجوع بالنقصان باطل لإستلزامه الربا، ولا وجه لابطال حقه في الجودة لعدم رضاه، درر، قال في الحقائق نقلاً عن العيون: ان ما قاله أبو يوسف حسن وأدفع للضرر، ولذا اخترناه للفتوى، وكذلك صرح في المجمع بأنه المفتى به عزميه. (شامی ۹۹/۷ زکریا)

یعنی جید کے بدلے کھوٹے درہم کے ملنے کی وجہ سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اگر صرف نقصان ہی کے رجوع کا حکم دیا جائے تو ربا کے مستلزم ہونے کی بناء پر درست نہیں۔ اور وصف جودت (عمدہ دراہم) کے حق کو باطل کرنے کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں، کیوں کہ وہ اس وصول کئے ہوئے دراہم (زیوف) پر راضی نہیں، یا اپنے وصف جودت کو باطل کرنے اور چھوڑنے پر راضی نہیں۔

اور اس کی رضا مندی کے بغیر جید درہم سے جو کہ اس کا حق ہے اس کو وصول کرنے سے منع

کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا قرض خواہ قرض دار کو کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر اس سے جید وصول کر لے گا۔

صاحب عیون وغیرہ نے امام ابو یوسف کے قول کو بہتر اور دفع للضرر ہونے کی وجہ سے مفتی بے قرار دیا ہے۔

علامہ ترمذی و حاکمی فرماتے ہیں:

ولو قبض زيفا بدل جيد كان له على آخر جاهلا به ونفق أو أنفقه فهو قضاء لحقه وقال أبو يوسف إذا لم يعلم يرد مثل زيفه ويرجع بجيده استحسانا كما لو كانت ستوة أو نهرجة واختاره للفتوى ابن كمال قلت ورجحه في البحر والنهر والشرنبلالية فبه يفتى۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله استحسانا وقولهما قياس كما ذكره فخر الاسلام وغيره وظاهره ترجيح قول أبي يوسف. (رد المحتار مع الدر: ۴۸۸/۷ زكريا، مجمع الانهر: ۱۵۵/۳ كوئته، الدر المنتقى: ۱۵۵/۳ كوئته، هندية: ۲۳۸/۳ زكريا)

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قول محمد مع أبي حنيفة وهو الصحيح واعتمده النسفي لكن قال فخر الاسلام قولهما قياس وقول أبي يوسف استحسان وقال في العيون ما قاله أبو يوسف حسن وأرفع للضرر فاخترناه للفتوى وقال في المبسوط وهو قول محمد الاخر. التصحيح والترجيح: ۲۴۰ بيروت)

نوٹ: صاحب قدوری نے یہ مسئلہ کتاب الرهن میں لکھا ہے لیکن رہن کے مسائل سے اس کی کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ اور مختار میں یہ مسئلہ کتاب البيوع میں مذکور ہے، اس لیے ہم نے بھی اس کو بیوع میں شامل کر دیا۔

## خيار شرط کا بيان

### مدت خيار

بیع میں بائع اور مشتری کے لئے خيار شرط جائز ہے، تین دن یا اس سے کم خيار حاصل ہوگا اس سے زیادہ امام صاحبؒ کے نزدیک خيار شرط جائز نہیں، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہے، اور تین سے زیادہ بھی جائز ہے۔

خيار الشرط جائز فی البيع للبائع والمشتري، ولهما الخيار ثلاثة أيام فما دونها، ولا يجوز الاكثر من ذلك عند ابی حنیفہؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ يجوز إذا سمی مدة معلومة (قدوری ۲۶۵، بشری، الاختیار: ۱۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفہ أن شرط الخيار یخالف مقتضى العقد وهو اللزوم إنما جوزهنا بخلاف القياس بما روينا من النص فيقتصر على المدة المذكورة فيه وانتفت الزيادة. (هدایہ: ۳۰/۳ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہم نے خلاف قیاس خيار شرط کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب عقد ہو گیا تو بیع لازم ہو جانی چاہئے اور خيار شرط لینے سے عقد لازم نہیں ہوتا جو کہ عقد کے تقاضے کے خلاف ہے؛ لیکن چونکہ احادیث مبارکہ میں اس کا ثبوت ملتا ہے، بناء بریں خلاف قیاس تین دن تک عاقدین کو عقد کے لازم کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ملے گا، اور چونکہ خلاف قیاس تین دن کا اختیار احادیث سے ثابت ہے لہذا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ملے گی۔

### تین دن سے زیادہ کا خيار

اسی کے ضمن میں ایک مسئلہ آتا ہے کہ اگر کسی نے تین دن سے زائد کا خيار لیا اور پھر بعد میں تین ہی دن میں خيار ختم کر دیا تو یہ عقد صحیح ہوگا یا نہیں۔

اس میں امام زفرؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، جب کہ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگا۔

صح شرطه للمتبايعين معا ولأحدهما، ولغيرهما في مبيع كله أو بعضه ثلاثة أيام أو أقل وفسد عند اطلاق أو تايد لا أكثر فيفسد، فلكل فسحه خلافا لهما غير أنه يجوز أن أجاز من له الخيار في الثلاثة فينقلب صحيحا على الظاهر.

قوله خلافا لهما، فعندهما: يجوز إذا سمي مدة معلومة

قوله غير أنه يجوز إن أجاز في الثلاثة وكذا لو أعتق العمد أو مات العبد المشتري أو احدث به ما يوجب لزوم البيع ينقلب البيع جائزا عند أبي حنيفة. قوله: فينقلب صحيحا: لأنه قد زال المفسد قبل تقرر ذلك أن المفسد ليس هو شرط الخيار بل وصله بالرباع، فإذا أسقطه تحقق زوال المعنى المفسد قبل مجيئه فينقيه العقد صحيحا.

ثم اختلفوا في حكم هذا العقد في الإبتداء، فعند مشائخ العراق حكمه الفساد ظاهراً إذ ظاهر دوامها على الشرط، فإذا أسقطه تبين خلاف الظاهر فينقلب صحيحا وقال مشايخ خراسان والامام السرخسي وفخر الاسلام وغيرهما من مشايخ ما وراء النهر، هو موقوف، وبالإسقاط قبل الرباع ينقلب صحيحها، وإذا مضى جزء من الرباع فسد العقد الآن وهو الأوجه، كذا في انطيرية والذخيرة فتح ملخصا، وتمامه فيه، ولكن الأول ظاهر الرواية - (شامي: ١١٤/٧، ١١٣، زكريا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے خیار شرط کے تین دن کے ساتھ مقید ہونے نہ ہونے میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے، اور زیادہ دن خیار لینے کے بعد تین دن پر خیار استعمال کرنے کی صورت میں عقد کے فساد اور عدم فساد کے سلسلے میں مشائخ عراق اور مشائخ خراسان کے مابین اختلاف ذکر کیا ہے، جس میں مشائخ عراق کے قول کو ظاہر الروایات قرار دیا ہے کہ عقد فاسد ہو چکا تھا لیکن تین دن پر خیار ساقط کرنے کی بناء پر واپس درست ہو جائے گا۔

### خيار شرط کی صورت میں مبيع کی ملکیت

(۲) اگر مشتری نے خیار شرط کا استعمال کیا تو مبيع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی البتہ امام صاحب کے نزدیک مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری اس کا مالک بن جائے گا۔

و خيار المشتري لا يمنع خروج المبيع من ملك البائع إلا أن المشتري لا يملكه عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يكمله. قدوری: ۲۶۶ بشری الاختیار: ۱۴/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة أنه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بأنه يدخل المبيع في ملكه لاجتماع البدلان في ملك رجل واحد حكما للمعاوضة ولا اصل له في الشرع لأن المعاوضة يقتضي المساواة ولأن الخيار شرع نظرا للمشتري ليتروى فيقف على المصلحة ولو ثبت الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره بان كان قريبه فيفوت النظر. (هداية: ۳۲/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء، عقد معاوضہ ہے اور یہ مساواة کا تقاضہ کرتا ہے کہ بائع مشتری کے مال کا مالک بن جائے اور مشتری بائع کے مال کا، لیکن خیال لینے کی صورت میں ثمن مشتری کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے، لہذا اگر بیع پر بھی بائع کی ملکیت مان لیوے، تو بیع اور ثمن دونوں مشتری کی ملک میں جمع ہو جائیگی جو کہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ جس میں بدل اور مبدل منہ ایک ہی شخص کے قبضہ میں جمع کر دیا گیا ہو، نیز مشتری نے اپنے فائدہ کے لئے خیال لیا ہے کہ غور و فکر کے نتیجے میں مصلحت پر واقف ہونے کا موقع ملے، اگر بیع پر اس کی ملکیت ثابت کر دی جائے تو اس کی مصلحت کے خلاف ہو سکتا ہے، ممکن ہے کہ اس کو نقصان کا بھی سامنا کرنا پڑے، مثلاً غلام خریدا جو مشتری کا قریبی رشتہ دار تھا اگر بیع پر اس کی ملکیت مان لی جاوے تو اس کی چاہت کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا جو کہ اس کا بڑا نقصان ہے لہذا بیع اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی۔

ويخرج عن ملكه أي البائع مع خيار المشتري فقط.... ولا يملكه المشتري خلافاً لهما حيث قالوا: إنه يملكه لئلا يصير سائبة قلنا السائبة هي التي لا ملك فيها لأحد ولا تعلق ملك، والثاني موجود هنا، ويلزمكم اجتماع البدلين والعود على موضوعه بالنقض بشراء قريبه.

قوله ویلزمکم: استدلال للامام بطریق النقض الإجمالی للدلیل الخصم باستلزامه الفساد من وجهین.

الأول ما فی النهر أنه لو دخل فی ملک المشتري مع كون الثمن لم يخرج من ملكه لزم اجتماع البدلين فی حکم ملك أحد المتعاقدين حکما للمعاوضة ولا أصل له فی الشرع والثانی ما فی الفتح من أن خيار المشتري شرع نظرا له لیتروی فیقف علی المصلحة فلو أثبتنا الملك بمجرد البيع مع خياره ألحقناه نقیض مقصوده، اذ ربما كان المبيع من یعتقد علیه فیعتقد بلا اختیاره فیعود شرع الخيار علی موضوعه بالنقض اذا كان مفتوتا للنظر، وذلك لا یجوز. (شامی: ۱۷/ ۱۲۵- ۱۲۴ زکریا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے بھی انہیں دو چیزوں کو دلیل میں پیش کیا ہے، جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے اور ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق سائبہ سے نہیں اس لئے کہ سائبہ اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی ملکیت میں نہ ہو اور نہ ہی ملکیت سے کوئی تعلق ہو لیکن ہمارے مسئلہ میں اگر چہ بیع پر کسی کی ملکیت نہیں، لیکن تعلق ملک موجود ہے اسی بناء پر اگر مشتری بیع کو واپس کر دے تو بائع اس کا حقیقی مالک بن جاتا ہے مشتری سے بھی تعلق ملک ہے کہ اگر وہ اپنا اختیار ساقط کر دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولا یدخل فی ملكه عند أبی حنیفة قال فی التحفة والصحيح قول أبی حنیفة واعتمده برهان الشریعة وصدر الشریعة والنسفی والموصلی. (التصحیح والترجیح: ۲۲/۳ بیروت)

ورجح قول الإمام أيضا قاضیخان حیث قدمہ کما هو دأبه۔ فتاویٰ قاضیخان: ۱۷۸/۲ زکریا

## خيار عیب

### مبيع هلاک ہونے کے بعد عیب کا علم

کسی نے غلام خریدا پھر اس کو آزاد کر دیا، یا غلام اس کے پاس مر گیا پھر مشتری عیب پر مطلع ہوا

تو وہ بائع سے اپنے نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

اور اگر مشتری نے خود غلام کو قتل کر دیا، یا غلہ خرید کر لایا تھا کھا گیا؛ پھر عیب پر مطلع ہوا تو امام صاحب کے نزدیک مشتری بائع سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا، صاحبین فرماتے ہیں کہ عیب کی بناء پر نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

ومن اشتری عبدا فأعتقه، أو مات عنده ثم اطلع على عيب رجع نقصانه، فإن قتل المشتري العبد أو كان طعاما فأكله، ثم اطلع على عيبه لم يرجع عليه بشئ في قول أبي حنيفة وقال يرجع بنقصان العيب (قدوری: ۲۷۴ بشری، الاختیار: ۲۰۱۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے قتل والے مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کی ایک روایت کے مطابق رجوع بالنقصان کا حق ملے گا؛ لیکن ظاہر الروایت یہی ہے کہ کچھ بھی رجوع کرنے کا حق نہیں ملے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قتل ہمیشہ قابل ضمان ہوتا ہے، چاہے قصاص کے ذریعہ ہو یا دیت کے ذریعہ اور یہاں ضمان کا سقوط فقط اس کی ملک کی بناء پر ہوا ہے گویا اس نے اپنے اوپر سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملک سے عوض حاصل کر لیا ہے اور مشتری جب بیع کا عوض وصول کر لیتا ہے تو اسے رجوع بالنقصان کا حق نہیں ملتا؛ بناء بریں یہاں بھی اسے رجوع کا حق نہیں ملے گا؛ ہاں اعتاق کا مسئلہ الگ ہے اگرچہ بظاہر قتل جیسا ہی معلوم ہوتا ہے؛ لیکن دونوں میں بایں معنی فرق ہے کہ قتل تو قابل ضمان ہوتا ہے لیکن اعتاق نہیں، اس لئے کہ وہ غیر کی ملک میں نافذ ہی نہیں ہوتا، مثلاً ایک غلام کے دو شخص مالک تھے ایک نے اسے آزاد کر دیا اب آزاد کرنے والا تنگ دست ہو یا خوش حال؛ اس پر اپنے دوسرے شریک کا ضمان عائد نہیں ہوگا؛ جب ضمان عائد نہیں ہوگا تو وہ اپنی ملک سے دنیوی فائدہ حاصل کرنے والا ہوگا بنا بریں اس کو رجوع بالنقصان کا حق ملے گا۔

رہا مسئلہ غلہ کا تو صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو بطور استسنان کے رائج قرار دیا

ہے۔

أما القتل فالمذكور ظاهر الروایت وعن أبي يوسف انه يرجع..... ووجه الظاهر

أن القتل لا يوجد إلا مضمونا وإنما يسقط الضمان هاهنا بإعتبار الملك فيصير كالمستفيد به عوضا بخلاف الإعتاق لأنه لا يوجب الضمان لامحالة كاعتاق المعسر عبدا مشتركا. وأما الأكل فعلى الخلاف عند هما يرجع وعنده لا يرجع استحسانا. (هدايه: ۴۵/۳)

علامہ ابن ہمام نے قتل والے مسئلہ میں امام محمدؒ کی بھی ایک روایت امام ابو یوسفؒ کی طرح قرار دی ہے گویا قتل والے مسئلہ میں غیر ظاہر الروایت کے مطابق صاحبینؒ رجوع بالنقصان کے قائل ہیں۔

طعام والے مسئلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں رجوع یا عدم رجوع کو مفتی بہ قرار دینے میں فقہاء کی دو جماعتیں ہو گئی ہیں، ہدایہ، عنایہ، فتح اور تبیین میں عدم رجوع کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ امام صاحب کا قول ہے۔

صاحب در مختار علامہؒ حکفی اور علامہ قاسم نے اس کے برعکس حق رجوع کو استحسان قرار دیا ہے، جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، الاختیار اور بحر الرائق میں یہی مذکور ہے اور ہدایہ وغیرہ میں جو مذکور ہے اس کو برعکس قرار دیا ہے۔

صاحب فتح القدیر نے بھی اولاً خلاصۃ الفتاویٰ کے حوالہ سے اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور امام طحاویؒ کا بھی اسی کو اختیار کرنا ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کے بعد صاحب فتح فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ کا امام کے قول کو مؤخر ذکر کر کے استحسان قرار دینا اور صاحبینؒ کی دلیل کا جواب دینا صاحبینؒ کے قول کے مفتی بہ ہونے کے مخالف معلوم ہوتا ہے اور کنز، ملتقی اور البحر وغیرہ میں امام صاحب کے قول کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور ذخیرہ میں امام صاحب کے قول ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مناقشہ کے بعد فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دونوں قولوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے؛ لیکن صاحبینؒ کے قول کی تصحیح علیہ الفتویٰ کے لفظ سے کی گئی ہے جو کہ الفاظ تصحیح میں سب سے زیادہ مؤکد ہے، لہذا اسی کو اختیار کیا جائے گا بالخصوص جبکہ اس میں لوگوں کے ساتھ نرمی اور بھلائی بھی شامل ہو۔

أو كان المبيع طعاما فأكله أو بعضه الذي في الهداية والعناية والفتح والتبيين ان

الاستحسان عدم الرجوع وهو قول الإمام فليحذر قلت ما ذكره الشارح من أن الاستحسان قولهما ذكره في الاختيار، و تبعه في البحر، وكذا نقله عنه العلامة قاسم، ونبه على أنه عكس ما في الهداية وسكت عليه، فلذا مشى عليه المصنف في متنه وذكر في الفتح عن الخلاصة أن عليه الفتوى، وبه أخذ الطحاوي، لكن قال في الفتح بعده: إن جعل الهداية قول الامام استحسانا مع تأخيرهِ وجوابه عن دليلهما في مخالفة في كون الفتح على قولهما.

قلت: ويؤيده أنه في الكنز والملتقى وغيرهما مشوا على قول الإمام، وفي الذخيرة: ولو لبس الثوب حتى تحرق من اللبس أو أكل الطعام لا يرجع عنده هو الصحيح خلافا لهما.

والحاصل أنهما قولان مصححان، لكن صححوا قولهما بأن عليه الفتوى، ولفظ الفتوى أكد الفاظ التصحيح، ولا سيما هو أرفق بالناس كما يأتي فلذا اختاره المصنف في متنه وهذا في الأكل.

أو قتله هو ظاهر الرواية عن أصحابنا ووجهه أن القتل لم يعهد شرعا لإمضونا وإنما يسقط عن المولى بسبب الملك فصار كالمستفيد به عوضه وهو سلامة نفسه عن القتل إن كان عمدا أو الدية إن كان خطأ فكانه باعه. (شامی: ۱۹۲/۷، ۱۹۵ زكريا، البحر الرائق: ۸۸/۶ زكريا، الدر المننقى: ۳/ ۶۸ كوثنه، الفقه الحنفی فی ثوبه الجديد: ۱۳۹/۴ بيروت)

## بيع باطل اور فاسد کا بیان

### بيع باطل میں مبيع پر مشتری کی ملکیت

بيع باطل میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مشتری کے قبضہ میں مبيع بطور امانت کے ہوتی ہے، اگر ہلاک ہو جائے تو امام صاحب کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس کی قیمت لازم ہوگی۔

والباطل لا يفيد الملك ويكون أمانة في يده يهلك بغير شيء، وهذا عند أبي حنيفة

وعندهما يهلك بالقيمة. (الإختیار: ۲۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحبین کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامی فرماتے ہیں:

والبیع الباطل حکمہ عدم ملک المشتري إياه إذا قبضه فلا ضمان لو هلك المبيع عنده لأنه أمانة، وصحح في القنية ضمانه، قيل وعليه الفتوى.

وفى هامشه قال فى الدرر، وقيل يكون مضموماً لأنه يصير كالمقبوض على سوم الشراء وهو أن يسمى الثمن فيقول إذهب بهذا فان رضيت به اشتريته بما ذكر، أما إذا لم يسمعه فذهب به فهلك عنده لا يضمن نص عليه الفقيه ابو الليث، قيل وعليه الفتوى كذا فى العناية، قال فى العزميه، الذى يظهر من شروح الهداية عود الضميرين فى عليه، وعليه إلى أن حكم المقبوض على سوم الشراء ذلك تعويلاً على كلام الفقيه الا أن القول الثانى فى مسألتنا مرجح على القول الأول، لكن فى النهر واختار السرخسى وغيره أن يكون مضموناً بالمثل أو بالقيمة، لأنه لا يكون أدنى حالاً من المقبوض على سوم الشراء، وهو قول الأئمة الثلاثة وفى القنية أنه الصحيح لكونه قبضه لنفسه فشابه الغصب وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما. (شامى: ۴۶۷/۲ ۴۷۱/۲)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے دونوں قول مفتی بہ ذکر کیے ہیں؛ لیکن پھر انھر الفائق کے حوالہ سے قول ثانی کو ترجیح دی ہے اور وجہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ بیع باطل کا درجہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے، یعنی اگر کوئی شخص بائع سے کوئی چیز اس شرط پر لے جاتا ہے کہ اگر پسند آئیگی تو رکھ لوگا؛ ورنہ واپس کر دوں گا، پھر معاملہ مکمل کرنے سے پہلے ہی چیز اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جاتی ہے تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان لازم ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے بیع فاسد کے بیان میں مدبر اور ام ولد کی بیع کے تحت جو بحث کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام صاحب کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔

ولو هلك المبيع فى يد المشتري فيه يكون أمانة عند بعض المشائخ لأن العقد غير معتبر فبقى القبض باذن المالك وعند البعض يكون مضموناً لأنه لا يكون أدنى حالاً من المقبوض على سوم الشراء وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما كما فى بيع ام الولد والمدير. (هدایہ: ۵۱۳، ۵۲، ۵۳) بلال

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

وقیل الأول الى كونه أمانة قول الامام والثاني أى كونه مضمونا قولهما أخذنا من الاختلاف المذكور، قلت وبه صرح صاحب البرهان، والاختيار والمختار قولهما وقيل عليه الفتوى كما فى الدرر وفى القهستانى وهو الصحيح على ما ذكره السرخسى وحكاها قاضىخان۔ (قاضى خان: ۱۳۴/۲ کوئٹہ، الدر المنتقى: ۱۳/ کوئٹہ کراچی)

### شہد کی مکھی کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے امام محمدؒ کے نزدیک اگر چھتے کے ساتھ ہو تو جائز ہے۔

ولا يجوز بيع النحل إلامع الكوارات وقال محمد: يجوز اذا كان مجموعا (الاختیار: ۲۶/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ البتہ صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولهما أنه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والإنتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كواراة فيها غسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له كذا ذكره الكرخى. (هداية: ۵۵/۳ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکھی حشرات الارض میں سے ہے، یعنی زمین کے کیڑے مکوڑے کے قبیل سے ہیں اور کیڑے مکوڑوں کا بیچنا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہیں۔ نیز نفس مکھی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، بلکہ اس سے نکلنے والے شہد سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

اور جو چیز قابل انتفاع نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی، لہذا نفس مکھی کی بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر شہد کے چھتہ کے ساتھ مکھی بھی آجاوے تو شہد کے تابع ہو کر اس کی بھی بیع درست ہو جائیگی۔ اسی طرح کا اختلاف ائمہ احناف کے درمیان ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے میں بھی پایا جاتا ہے۔ امام صاحبؒ تو ریشم کے کیڑے کی بیع کو حشرات الارض میں سے ہونے کی بناء پر ناجائز قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ ریشم کے تابع ٹھہرا کر اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور

امام محمدؒ مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

اور اس کے انڈے کی بیج امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بر بناء ضرورت اس کی بیج جائز ہے اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف امام صاحب کی طرح اس کی بیج ناجائز قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین مسئلے ہیں: (۱) شہد کی مکھی کی بیج (۱) ریشم کے کیڑے کی بیج (۳) ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیج۔

صاحب ہدایہ نے تینوں مسئلوں میں فرق کیا ہے پہلے مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، دوسرے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اور تیسرے میں صاحبینؒ کے قول کو۔

ولا يجوز بيع دود القز عند ابی حنیفة لأنه من الهوام وعند ابی یوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعاً له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعاً به ولا يجوز بيع بيضه عند ابی حنیفة وعند هما يجوز لمكان الضرورة وقيل ابو يوسف مع ابو حنیفة كما في دود القز (یدایہ: ۵۶/۳)

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے ان تینوں مسئلوں میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور علامہ شامی نے ہندیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام حیوانات کی بیج جائز ہے۔

ويباع دود القز أى الأبريسم وبيضه أى بزره وهو بزر الفيلق فيه الدود والنحل المحرز وهو دود العسل وهذا عند محمد وبه قالت الثلاثة وبه يفتى عيني وابن مالك وخلاصة قوله النحل المحرز قال في البحر: وهو معنى ما في الذخيرة اذا كان مجموعاً، لأنه حيوان منتفع به حقيقة وشرعاً فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبلع والحمار.

ونقل السائحاني عن الهندية ويجوز بيع سائر الحيوانات سوى الخنزير وهو المختار (شامی: ۲۵۹، ۲۶۰، زکریا)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وقول محمد: هنا هو المختار للفتوى كما في الخلاصة وغيرها؛ قلت و الحاصل أن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع كما في المنح عن المحتبى. ( الدر المنتقى: ۸۴/۳ کوئٹہ، الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید: ۵۲/۴ بیروت، النہر الفائق: ۴۲۵/۳ دار الایمان سہارنپور)

## اقالہ کا بیان

### اقالہ فسخ ہے یا بیع جدید

امام صاحب کے نزدیک متعاقدين کے حق میں اقالہ کی حیثیت فسخ کی ہے اور ان کے علاوہ کے حق میں بیع جدید کی ہے، اور اگر فسخ قرار دینا معذور ہو تو بیع باطل قرار دی جائے گی، امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام کے حق میں بیع جدید ہے، اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ قرار دیا جائے گا اگر وہ بھی ممکن نہ ہو تو بیع ہی باطل سمجھی جائیگی۔ امام محمد اولاً فسخ کے قائل ہیں؛ اگر وہ معذور ہو تو بیع سمجھی جائیگی ورنہ پھر عقد کو باطل قرار سمجھا جائے گا۔

وہی فسخ فی حق المتعاقدين بیع جدید فی حق ثالث عند أبی حنیفہ، فإن تعذر جعلها فسخاً بطلت وقال أبو یوسف بیع جدید فی حق الكل، فإن تعذر ففسخ فان لم یمكن بطل، وقال محمد: فسخ فان تعذر فبیع، فان لم یمكن بطل (الاختیار، ۱۱/۲ بیروت، قدوری ۲۸۲ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفہ أن اللفظ ینبئ عن الفسخ والرفع كما قلنا والأصل اعمال الالفاظ فی مقتضياتها الحقیقة ولا یحتمل ابتداء العقد لیحمل علیه عند تعذره لأنه ضده واللفظ لا یحتمل ضده فتعین البطالان۔ ہدایہ: ۷۲/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کے معنی ہی فسخ عقد کے ہے لہذا لفظ کو اس کے حقیقی مقتضی پر محمول کرتے ہوئے اقالہ کا مطلب بھی فسخ ہی لیا جائے گا اور اس کے معذور ہونے کے وقت بیع

جدید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ یہ اس کی ضد ہے اور کسی چیز کو اس کی ضد پر محمول نہیں کیا جاتا ہے، لہذا جہاں فسخ قرار نہیں دیا جاسکتا وہاں اقالہ باطل ہو جائے گا۔

علامہ شامی نے بھی امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے، اور اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ ائمہ احناف کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ لفظ اقالہ کے ذریعہ عقد ہو اور بعد القبض ہو اور اگر اقالہ کے علاوہ مفاہم یا متارکہ کے لفظ کے ذریعہ ہو اور قبل القبض ہو تو بالاتفاق بیع فسخ ہوگی، اور اگر لفظ بیع کے ذریعہ ہو تو بالاتفاق بیع ہوگی۔

فان الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بیع فی حق غیرہما، وهذا اذا كانت بلفظ الاقالة فلو بلفظ مفاہم أو متاركة أو تراد لم تجعل بیعا اتفاقا، ولو بلفظ بیع فبیع اجماعا؛ فسخ فی حق المتعاقدين هذا اذا كانت قبل القبض بالاجماع وأما بعده فكذلك عند الامام الا اذا تعذر.... والخلاف مقید بما اذا كانت بلفظ الاقالة كما یأتی، والصحيح قول الامام كما فی تصحيح العلامة قاصم. شامی: ۳۳۷/۳۳۲/۷ زکریا، التصحيح والترجيح: ۲۳۰ بیروت

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

اما الحنفية فاختلفوا فيما بينهم فقال أبو حنيفة وقوله هو الصحيح عند الحنفية الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بیع جدید فی حق ثالث غیرہما (الفقه الاسلامی وأدلته : ۵۰۴/۴ الہدی دیوبند)

## باب المراجعة التولية

### مراجعة یا تولیہ میں خیانت

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع تولیہ میں مشتری اگر بائع کی خیانت پر مطلع ہو جائے تو بقدر خیانت ثمن ساقط کر دے اور بر بناء قیاس یہی حکم وضعیہ میں بھی ہے، اور اگر بیع مراہمہ میں خیانت پر مطلع ہو تو مشتری کو اختیار ملے گا اگر چاہے تو پورا ثمن دے کر بیع لے لے یا پھر واپس کر دے کمی کا اختیار نہ ہوگا۔

امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں بقدر خیانت ثمن کم کرے گا۔  
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ملے گا؛ چاہے تو لے یا چھوڑ

دے۔

فإن علم بخيانة فى التولية أسقطها من الثمن وهو القياس فى الوضعية و فى المراجعة إن شاء أخذه بجميع الثمن وإن شاء رده وهذا عند أبى حنيفة؛ وقال أبو يوسف يحط فيهما حصّة الخيانة من الربح، وقال محمد يخير فيهما (الاختيار: ۲/ ۳۰ بیروت قدوری: ۲۸۲ بشری)

امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنيفة أنه لو لم يحط فى التولية لاتبقى تولية لأنه يزيد على الثمن الأول فيتغير التصرف فتعين الحط وفى المراجعة لو لم يحط تبقى مراجعة وإن كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فامكن القول بالتخيير. (هدايه: ۷۶/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو قسم کی بیع ہے ایک تولیہ دوسری مرابحہ؛ تولیہ کہتے ہیں ثمن اول پر بیع کرنے کو اور مرابحہ ثمن اول پر کچھ نفع لیکر بیع کرنے کو۔ تولیہ میں خیانت کی صورت میں اسقاط ثمن کا خیال ملے گا لیکن مرابحہ میں نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تولیہ میں اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو تولیہ ہی نہیں رہے گا، مثلاً زید نے عمر کو دس روپے میں تولیہ ایک گھڑی بیچی اور کہا کہ دس میں ہی میں نے خریدا تھا حالانکہ اس نے دس میں نہیں؛ بلکہ آٹھ روپے میں خریدا تھا چنانچہ اگر بقدر خیانت مشتری کو اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو یہ عقد تولیہ ہی نہ رہے گا، جب کہ ایجاب و قبول بیع تولیہ کا تھا، لہذا جس عقد پر دونوں نے ایجاب و قبول کیا ہے اس کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ بیان کردہ ثمن میں کمی کر کے عقد کے معنی کو الفاظ کے مطابق کیا جائے۔

برخلاف مرابحہ؛ اس میں تو بس ثمن اول پر نفع لیا جاتا ہے خیانت سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ کچھ نفع زیادہ لے رہا ہے، ورنہ مرابحہ تو مرابحہ ہی رہے گا مثلاً دس روپے گھڑی کی قیمت بتا کر دس روپے نفع کے ساتھ بارہ میں بیچی حالانکہ گھڑی کی قیمت آٹھ روپے تھی تو عقد مرابحہ میں کچھ فرق

نہیں پڑے گا وہ تو باقی رہے گا بس فرق اتنا ہوگا کہ اس نے دو روپے نفع کا ذکر کیا ہے جب کہ خیانت کے علم کے بعد واضح ہوا کہ نفع چار روپے ہے۔

فان ظهر خیانة فى مرابحة باقراره أو برهان على ذلك أو بنكوله عن اليمين أخذه المشتري بكل ثمنه أو رده لفوات الرضا وله الحط قدر الخيانة فى التولية لتحقق التولية. وفى هامشة اى ولاحظ هنا بخلاف التولية وهذا عنده وقال ابو يوسف: يحط فيهما وقال محمد: يخير فيهما والمتون على قول الامام. (شامى: ۳۵۵/۷ ذکر کیا)

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

وان ظهرت الخيانة فى قدر الثمن فى المراجعة..... فقال أبو حنيفة وقوله هو الأرجح عند الحنفية المشتري بالخيار فى المراجعة إن شاء أخذه بجميع الثمن وان شاء ترك وأما فى التولية فلا خيار له لكن يحط قدر الخيانة و يلزم العقد بالثمن الباقي. (الفقه الاسلامى وادلتہ ۴/۹۹۴ الہدی دیوبند)

## بيع العقار

### بيع العقار قبل القبض

شیخین کے نزدیک زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفہ وأبی یوسف وقال محمد لایجوز (قدوری ۲۸۴ بشری)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن ركن البيع صدر من اهله فى محله ولاغرر فيه لأن الهلاك فى العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معمول به عملا بدلائل الجواز (هدایہ: ۷۹/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع اہل کے درمیان ہوا اور اس کے محل میں ہو (اور بیع کے اہل عاقل بالغ شخص کا ایجاب قبول ہے اور اس کا محل بیع یعنی مال مملوک ہے،) تو بیع درست ہوتی ہے اور یہ دونوں چیزیں یہاں پائی گئی کہ عاقل بالغ بائع اور مشتری کے درمیان مملوک زمین کا

عقد ہوا لہذا بیع درست ہونی چاہیے، اور یہاں کوئی دھوکہ بھی نہیں اس لئے کہ زمین منقولی اشیاء کی طرح ہلاک نہیں ہوتی کہ عقد کے فسخ ہونے کا سبب بنے، ہلاکت کا وقوع اس میں شاذ و نادر ہے اور حدیث میں جس غرر سے روکا گیا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ قبل القبض ایسی چیز کی بیع مت کرو، جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو کہ پھر فساد عقد کی نوبت آوے، اور ہلاکت کا اندیشہ منقولی اشیاء میں ہوتا ہے، نہ کہ غیر منقولی میں اسی بناء پر جس حدیث میں قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے ابن عباسؓ کے اثر کے مطابق وہ طعام اور غلہ وغیرہ کی بیع ہے کیوں کہ ان میں ہلاکت کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

صح بیع عقار لا یخشی ہلاکہ قبل قبضہ من بائعہ لعدم الغرر لندرة هلاك العقار، حتى لو كان علوا او على شط نهر و نحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقا وفي هامشه لعدم الغرر أى غرر انفساخ العقد على تقدير الهلاك، وعليه بقوله لندرة هلاك العقار. (شامی: ۳۶۹/۷، الفقه الحنفی وأدلته: ۲۷/۲ مکتبۃ الشیخ دیوبند، التصحیح والترجیح: ۲۳/۱: بیروت)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں صراحتاً کسی قول کی ترجیح نقل نہیں فرمائی ہے، فقط اختلاف ذکر فرمایا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شیخینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

واما على قولهما يصح لأن بيع العقار قبل القبض جائز عند هما و عليه الفتوى. (عالمگیری: ۱۰۹/۳)  
محمود الفتاویٰ میں ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی زمین جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اسے قبل القبض بیچنا جائز ہے اور جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے، یا پہاڑی علاقہ ہو جہاں کسی بھی وقت پوری کی پوری زمین گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسی زمینوں کے بارے میں ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اصل اصول کے مطابق اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی۔ (فتح القدیر: ۵۱۳/۶، محمود الفتاویٰ: ۴۳۱/۵)

## باب الربا

### گوشت کے عوض جانور کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کو جانور کے عوض بیچنا جائز ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گوشت جانور میں موجود گوشت سے زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں تاکہ گوشت گوشت کے مقابلے میں ہو جائے اور جو زیادہ ہے وہ جانور کے دوسرے اجزاء کے مقابلے میں ہو جائے۔

ویحوز بیع اللحم بالحيوان عند ابی حنیفہ وأبی یوسف وقال محمد لا یحوز حتی یکون اللحم اکثر مما فی الحيوان، فیکون اللحم بمثله والزيادة بالسقط (قدوری ۲۹۰ بشری، الاختیار: ۳۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه باع الموزون بما ليس بموزون لأن الحيوان لا یوزن عادة و لا یمكن معرفة ثقله بالوزن لانه یخفف نفسه مرة و یثقل اخرى. (هدایہ: ۸۷/۳ مکتبہ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ جنس ہے، گوشت وزن کیا جاتا ہے اور جانور کا وزن نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کا وزن کرنا مشکل ہے، کیونکہ کبھی وہ اپنے آپ کو بھاری کر لیتا ہے اور کبھی ہلکا کر لیتا ہے، لہذا جب دونوں الگ الگ جنس ہے تو کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

نیز امام محمدؒ کا یہ اختلاف ہم جنس جانوروں کے گوشت میں ہے، خلاف جنس میں کمی بیشی ان کے نزدیک بھی جائز ہے۔

اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کوئی ترجیح ذکر نہیں کی ہے، فقط اختلاف ذکر کیا ہے۔

و شرط محمد زیادة المجانس قال فی النهر: وقال محمد: إن كان بغير جنسه کلحم البقر بالشاة الحية جاز کیف ما كان وان كان بجنسه کلحم شاة بشاة حية فلا بد ان یکون اللحم المفروز أكثر من الذی فی الشاة، لتكون الشاة بمقابلة مثله من اللحم وباقی اللحم بمقالة السقط. (شامی: ۱۷/۴۱۵ زکریا)

علامہ قاسم نے شیخین کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسيحيابي "والصحيح قولهما" ومشي عليه النسفي والمحبوبي وصدر الشريعة۔ (التصحيح المترجيح: ۲۳۱ بیروت)  
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ان اشترى بالحم شاة حية في القياس لا يجوز الا أن يعلم ان اللحم أكثر من لحم الشاة وهو قول محمد وفي الاستحسان يجوز على كل حال وهو قولهما (فتاویٰ ہندیہ: ۱۲۰/۳ کوئٹہ)

### تر اور خشک کھجور ، انگور اور کشمش کی بیع

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پکی ہوئی تازہ کھجور کو چھوہارے کے عوض اور انگور کو کشمش کے عوض برابر برابر بیچنا جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفة وكذلك العنب بالزبيب) قدوری: ۲۹۰، بشری، الاختیار: ۳۳/۲، بیروت)

صاحب ہدایہ نے کھجور والے مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله ان الرطب تمر لقوله عليه السلام حين اهدى اليه رطباً او كل تمر خبير هكذا سماه تمرًا وبيع التمر بمثله جائز لما روينا، ولأنه لو كان تمرًا جاز البيع بأول الحديث وان كان غير تمر فبآخره وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم، ومدار ما روياه على زيد بن عياش وهو ضعيف عند النقلة۔ هداية: ۸۷/۳۔

حديث أن الرطب تمر عن أبي هريرة متفق عليه؛ والحديث اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يشير الى حديث عبادة اخرجه مسلم

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں رطب کو تمر کہا گیا ہے اور آپ ﷺ کے قول ”او کل تمر خیر ہکذا“ سے یہ بات واضح طور پر سمجھی جاسکتی ہے کہ جب آپ ﷺ کو خیمر کی رطب کھجور ہدیہ میں پیش کی گئی تب آپ ﷺ نے یہ جملہ کہا تھا جس سے یہ سمجھ میں آیا کہ رطب بھی

تمر ہی ہے اور تمر کو تمر کے عوض برابر برابر بیچنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی اشیاء ستہ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو تمر نہ مانا جائے تب بھی اسکی بیع ”إذا اختلف النوعان“ والی حدیث کی بناء پر جائز ہوگی۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اسے ضعیف کہا ہے لیکن مولا عبدالحی لکھنوی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ نے زید بن عیاش کی بناء پر جو اس حدیث کو ضعیف کہا ہے یہ درست نہیں، اس لئے کہ امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں زید بن عیاش کی سند ہی سے اس روایت کو نقل کیا ہے اور علامہ خطابی امام مالکؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ مجہول اور متروک الحدیث راوی سے روایت نقل نہیں فرماتے، پھر علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ زید بن عیاش مجہول نہیں ہے بلکہ بنی زہرہ کا ایک مشہور شخص ہے، اسی قسم کے اور بھی کئی شواہد علامہ لکھنوی نے پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ کا زید بن عیاش کی بناء پر صاحبینؒ کی روایت کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (ہدایہ: ۸۷/۳ حاشیہ ۱۰)

لیکن اعلاء السنن میں اس کا بالتفصیل جواب دیا گیا ہے (اعلاء السنن: ۳۳۰/۱۴ تا ۳۴۴) (کراچی)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی تصحیح نہیں فرمائی ہے۔  
علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنی کتاب الصحیح والترجیح میں علامہ سیبجانی کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسبيجاني: والصحيح قول ابي حنيفة واعتمده النسفي والمجوبى  
وصدر الشريعة (التصحیح والترجیح: ۲۳۲ بیروت)  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

يجوز بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب متماثلا خلافا لهما (القول المقدم فيه

راجح) (ملتقى الأبحر: ۳۹/۲ بیروت)

### آئے کو ستو کے عوض بیچنا

مسئلہ: آٹے کو ستو کے عوض بیچنا امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

لايجوز بيع الدقيق بالسويق وقال أبو يوسف ومحمد: يجوز بيع الدقيق بالسويق  
- الاختيار ۳۳/۲ بیروت

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کی تصحیح فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

لانه لايجوز بيع الدقيق بالمقلىة ولا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع اجزائهما لقيام المحانسة من وجه .... قلنا معظم المقصود هو التغذى يشملهما ولا يبالى بفوات البعض كالمقلىة مع غير المقلىة والعلكة بالمسوية ، هداية ۸۶/۳ مكتبة بلال  
امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب آٹے کو بھنے ہوئے گیہوں کے عوض میں بیچنا جائز نہیں اسی طرح بھنے ہوئے ستو کو کچے گیہوں کے عوض میں بیچنا جائز نہیں ہے تو بھنے ہوئے گیہوں کا جز ستو کو کچے گیہوں کے جز آٹے کے عوض بھی بیچنا جائز نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، الگ نہیں، اور اصل جو بڑا مقصد ہے وہ کھانا ہے اس میں دونوں شامل ہیں، صرف بعض مقصد کے بدل جانے سے جنس الگ نہیں ہو جاتی، جیسے بھنے ہوئے اور کچے گیہوں اور اسی طرح اچھے گیہوں اور گھن لگے ہوئے گیہوں سب کے مقصد الگ الگ ہیں لیکن جنس ایک ہے اس لیے دونوں کی بیع جائز نہیں۔ علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متماثلا كالأب لا بالسويق اصلا خلافا لهما (القول  
المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر ۳۹/۲ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (قدوری ۲۸۹ مکتبہ بشری، مختار  
متن الاختیار ۳۲/۲ بیروت، وقایہ ۶۹/۳ کراچی۔)

## باب السلم

### بیع سلم کی صحت کی شرائط

مسئلہ: امام صاحب کے نزدیک بیع سلم کے درست ہونے کے لیے سات شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: جنس، نوع، صفت، بیع کی مقدار، اور مدت معلوم ہو؛ اگر ثمن کیلی، وزنی یا عددی ہو تو اسکی مقدار معلوم ہو اور بیع کی سپردگی کی جگہ معلوم ہو۔

صاحبین کے نزدیک ان سات شرطوں میں سے دو شرطوں میں اختلاف ہے، ایک یہ کہ اگر ثمن موجود ہو تو جس طرح عام بیع میں تعین ثمن کے لیے صرف اشارہ کافی ہوتا ہے، بیع سلم میں بھی کافی ہو جائے گا؛ باضابطہ اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح بیع سپرد کرنے کی جگہ بھی متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ جس جگہ عقد کیا ہے وہ خود بیع کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جاتی ہے۔

ولا یصح السلم عند ابی حنیفہؒ إلا بسبع شرائط تذاکر فی العقد؛ جنس معلوم و نوع معلوم و صفة معلوم و مقدار معلوم و اجل معلوم و معرفة مقدار رأس المال اذا کان مما یتعلق العقد علی مقداره کا لکیل والموزون والمعدود و تسمية المكان الذی یوفیه فیہ اذا کان له حمل و مؤنة .

وقال ابو یوسف و محمد لا یتحتاج الی تسمية رأس المال اذا کان معینا و لا الی مکان التسليم ویسلمه فی موضع العقد - قدوری ۲۹۴ بشری، الاختیار ۳۶/۲ بیروت  
اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله انه ربما یوجد بعضها زیوفا ولا یتبدل فی المجلس فلولم یعلم قدره لا یدری فی کم بقی او ربما لا یقدر علی تحویل المسلم فیہ فیحتاج الی رد رأس المال و الموهوم فی هذا العقد کالمتحقق لشرعه مع المنافی - هداية ۱۰۰/۳ مکتبہ بلال

بیع سلم میں تعین ثمن بھی ضروری ہے۔ امام صاحب نے اس کی دو دلیلیں دی ہیں ایک یہ کہ بسا اوقات لین دین میں رأس المال کے کچھ سکے کھوٹے نکل آتے ہیں اور مجلس میں اس کا استبدال

بھی نہیں ہوتا پھر رأس المال اگر بائع سے خرچ ہو گیا اور اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کتنے میں بیع ہوئی اور کتنے میں باقی ہے بنا بریں رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع سلم میں بسا اوقات مسلم فیہ (بیع) نہیں ملتی تو رأس المال واپس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے چنانچہ اگر یہی معلوم نہ ہو کہ رأس المال کتنا ہے تو کیا واپس کرے گا؟ اس وجہ سے بھی رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

محل تسلیم میں صاحب ہدایہ امام صاحبؒ کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان التسليم غير واجب في الحال فلا يتعين بخلاف القرض والغصب  
واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضي الى المنازعة لان قيم الاشياء تختلف باختلاف المكان  
فلا بد من البيان فصار كجهالة الصفة. هداية ۱۰۱/۳ مکتبہ بلال.

جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم میں چوں کہ فی الحال بیع کی سپردگی ضروری نہیں ہوتی؛ بلکہ ایک مدت کے بعد سپرد کرنی ہوتی ہے تو اگر جگہ متعین نہ کی جائے تو ممکن ہے معاملہ جھگڑے تک پہنچ جائے اس لیے کہ جگہ کے بدلنے سے قیمت میں بھی فرق پڑتا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی اجرت بھی ادا کرنی پڑتی ہے چنانچہ اگر جگہ ہی متعین نہ ہو تو ظاہری بات ہے کہ قیمت اور اجرت کو لے کر دونوں میں جھگڑا ہوگا، جیسے کسی نے گہوں خریدے اور صفت ہی متعین نہ کی کہ کون سی کوالٹی کے لینے ہیں اعلیٰ، ادنیٰ یا بالکل ردی تو ادائیگی کے وقت دونوں میں جھگڑا ہوگا اس لیے جس طرح وصف کا معلوم ہونا ضروری ہے بیع کی سپردگی کی جگہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

علامہ شامی نے تعیین ثمن کے سلسلے میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی؛ البتہ جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحب کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

وبیان قدر رأس المال ان تعلق العقد بمقداره كمافي مكيل وموزون وعددى  
غير متفاوت واكتفيا بالاشارة كمافي مزروع وحيوان وآل السابغ بيان مكان الايفاء  
للمسلم فيه فيما لو حمل او مؤنة ومثله الثمن والاجرة والقسمة وعينا مكان العقد .

وفی هامشه : وعنده يشترط بيان مكان الايفاء وهو الصحيح وعندهما لا يشترط  
- شامی ۴۶۲/۷-۴۶۳ زکریا

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمده النسفی وبرهان الشریعة المحبوبة وصدر الشریعة وابو الفضل الموصلی  
- التصحیح والترجیح ۲۳۲ بیروت

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

وبیان قدر رأس المال ان كان كيليا أو وزنيا أو عدديا متقاربا . . . . . و مكان ايفائه  
ان كان له حمل ومؤنة وعينا مكان العقد وقد افاد الخلافين بقوله وعندهما لا يشترط  
معرفة قدر رأس المال اذا كان معينا وكذا لا يشترط عندهما مكان الايفاء ويوفيه في  
مكان عقده وبقولهما قالت الائمة الثلاثة والاول المختار - الدر المنتقى  
۱۴۲/۳-۱۴۳ کوئٹہ، الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید ۱۹۱/۴ بیروت، النهر الفائق  
۵۰۳/۳، دارالایمان سہارنپور

### گوشت میں بیع سلم

امام صاحب کے نزدیک جانور کے گوشت میں بیع سلم درست نہیں ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ جسم کے جس حصہ کا گوشت لینا ہے اگر اس کو بیان کر دیا جائے اور  
اس کی صفت بیان کر دی جائے تو بیع سلم درست ہے۔

ولا يصح . . . . . فی الحيوان ولحمه وأما اللحم فمذهب ابی حنفیة وقالوا: اذا سمی من  
اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز (الاختیار: ۳۸/۲ بیروت)

گوشت میں بیع سلم کی دو صورتیں ہیں ایک ہڈی دار گوشت میں بیع سلم کی جائے اور دوسرا  
بلا ہڈی کے خالص گوشت میں بیع سلم کی جائے۔

دونوں صورتیں ناجائز ہے دونوں میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه مجهول للتفاوت في قلة العظم وكثرته او في سمنه وهزاله على اختلاف  
فصول السنة وهذه الجهالة مقضية الى المنازعة وفي مخلوع العظم لا يجوز على الوجه  
الثاني وهو الأصح. (هدایہ: ۹۹/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لیے کہ کبھی گوشت میں ہڈی زیادہ ملائی جاتی ہے اور کبھی کم، موٹے جانور میں چربی زیادہ ہوتی ہے اور دبلے پتلے میں کم، اسی طرح موسموں کے اختلاف سے بھی گوشت پر اثر پڑتا ہے، بنا بریں اس کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لئے اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی، اسی طرح بلا ہڈی کے خالص گوشت کی بیع سلم بھی اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ چربی کی کمی زیادتی اور موسمیات کے اختلاف کا اثر تو پھر بھی اس میں باقی رہے گا۔

علامہ شامی نے بھی اسی قول کی تصحیح کی ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کی بیع سلم درست نہیں ہے۔

ولا یصح.... فی لحم ولو منزوع عظم وجوزاه اذا بین وصفه وموضعه لأنه موزون معلوم وبه قالت الائمة الثلاثة وعلیه الفتوی. بحر و شرح مجمع

لکن فی القہستانی انه یصح فی المنزوع بلا خلاف انما الخلاف فی غیر المنزوع فتنبه لکن صرح غیرہ بالروایتین فندبر، ولو حکم بجوازہ صح اتفاقا۔

قوله ولحم فی الهدیة، ولاخیر فی السلم فی اللحم: قال فی الفتح: وهذه العبارة تاکید فی نفی الجواز، وتماہ فیہ. قوله ولو منزوع عظم هو الأصح ہدایہ، وهو رواية ابن شجاع عن الامام وفي رواية الحسن عنه جواز منزوع العظم كما فی الفتح، قوله لکن فی القہستانی استدراك علی المتن، قوله بالروایتین: أى رواية الحسن، ورواية ابن شجاع وهی الأصح فما فی القہستانی مبنی علی خلاف الأصح. (شامی ۷ / ۴۵۹)

لیکن متاخرین فقہاء میں سے بہت سے حضرات نے صاحبین کے قول پر فتویٰ نقل کیا ہے، علامہ عینی بنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

وقال: وفي الحقائق والعيون: الفتوى على قولهما لأن اللحم موزون في عادة الناس مضبوط الوصف ببيان هذه الاشياء (بنایہ: ۷ / ۳۴۱ نعیمیہ دیوبند)

ملا علی قاریؒ شرح نقایہ میں فرماتے ہیں:

ولا یصح السلم فی اللحم عند ابی حنیفة ویصح عند ہما وبہ یفتی (فتح باب العناية: ۳ / ۲۷۸)

علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں:

وقالا: يجوز اذا بين جنسه ونوعه وسنه وموضعه وصفته وقدره كشاة خصی ثنی سمین من الجنب أو الفخذ مائة رطل لانه موزون مضبوط الوصف وفي الحقائق والعيون الفتوى على قولهما (الجزا الرائق: ۱۵۸/۶ كوثته)

نوٹ: موجودہ دور میں گوشت کو مشینی طریقے سے ہڈیوں سے الگ الگ کر کے مختلف شکل میں ڈبہ بند اور پیکنگ کر کے فروخت کیا جاتا ہے اس صورت حال پر نظر رکھ کر دلائل میں غور کریں تو بدرجہ اولیٰ صاحبینؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۵/۲۸۲ مجلس الجوث والافتاء ممبئی (جدید معاملات کے شرعی احکام: ۱۹۲/۱ دارالاشاعت کراچی)

### تعامل اور استصناع

مسئلہ: اگر کسی نے ایسی چیز میں عقد استصناع کیا جس میں لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں مدت بھی متعین کر دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بیع سلم ہو جائیگی، صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

وان ضرب له أجلا صار سلما فيشترط له شرائط السلم وقالوا: لا يصير سلما. (الاختیار: ۴۰/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ولابی حنیفة انه دين يحتمل السلم وجواز السلم باجماع لاشبهة فيه وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فكان الحمل على السلم أولى. (ہدایہ: ۱۰۷/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے وہ دین ہے اور مدت بھی متعین کر دی گئی ہے، لہذا اس معاملہ کو لفظ کا خیال کرتے ہوئے استصناع پر بھی محمول کر سکتے ہیں البتہ استصناع میں مدت کی تعیین ضروری نہیں، سلم میں ضروری ہے، اور مدت کی تعیین کو دیکھتے ہوئے بیع سلم پر بھی محمول کر سکتے ہیں؛ لیکن بیع سلم پر محمول کرنا اولیٰ ہے، اس لئے کہ عقد استصناع کے جواز کی وجہ تو صرف لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں بھی عدم جواز کا ایک قسم کا شبہ ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ

اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور بیع سلم کا ثبوت اجماع سے ہے، جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے لہذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، اس چیز پر محمول کرنے کی بنسبت جس میں شبہ ہو۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ہدایہ کی موافقت کی ہے اور انہیں کے دلائل ذکر کئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول کو رائج قرار دے رہے ہیں۔

وقالا الأول ای مافیہ تعامل استصناع لأن اللفظ حقيقة للاستصناع فيحافظ على قضيته، ويحمل الأجل على التعجيل، بخلاف ما لا تعامل فيه لأنه استصناع فاسد، فيحمل على السلم الصحيح، وله أنه دين يحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبهة فيه، وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فكان الحمل على السلم أولى، هداية (شامی: ۷/۴۷۴ زکریا)

لیکن دیگر کتب میں عرف اور تعامل کی بناء پر صاحبینؒ کے قول کو رائج قرار دیتے ہوئے عقد کو عقد استصناع ہی باقی رکھا گیا ہے۔

موسوعة فقہیہ میں ہے:

و خالف فی ذلك ابو يوسف ومحمد اذ أن العرف عندهما جرى بضر بالأجل فی الاستصناع، والاستصناع انما جاز للتعامل، ومن مراعاة التعامل بين الناس رأى صاحبين أن الاستصناع قد تعورف فيه على ضرب الأجل فلا يتحول الى السلم بوجود الأجل. (الموسوعة الفقهية: ۳/۳۲۹)

شیخ وہبہ الزحیلی ”الفقه الاسلامی وادلّیہ“ میں صاحبین کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عملی زندگی میں عمل پیرا ہونے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر صاحبینؒ کا قول زیادہ موافق ہے۔

وقال الصحابان: ليس هذا بشرط والعقد الاستصناع على كل حال، حدد فيه أجل أو لم يحدد لأن العادة جارية بتحديد الأجل فی الاستصناع، فيكون شرطاً صحيحاً لذلك، وهذا القول هو المتفق مع ظروف الحياة العملية وحاجات الناس. (الفقه الاسلامی وادلّیہ مكتبة الهدى دیوبند: ۴/۳۹۶)

نیز دکتور احمد الخیر اپنی کتاب ”عقد الاستصناع وتطبيقاته المعاصرة“ میں فرماتے ہیں

وقد رجح عدد من المعاصرين رأى الصاحبين بل أو جباوا تحديد الأجل فى الاستصناع لأنه كما ذكر القره داغى "عقد قائم على العمل والعين المؤجلين عادة وكل ماهو شأنه لابد فيه من تحديد المدة حتى لا يؤدى الى النزاع والخصام قياسا على الاجارة" ومما يرجح ذلك أيضا أن الاستصناع دخل فى هذا العصر محال الصناعات والانشاءات الكبرى كالمباني والجسور والبواخر والطائرات، وعنصر الزمن أصبح عاملا مؤثرا فى قرارات الممولين والمستثمرين، ولذلك قرر مجمع الفقه الاسلامى فى دورة مؤتمره السابع أنه يشترط فى عقد الاستصناع "أن يحدد فيه الأجل"

بہت سے معاصرین نے صاحبین کی رائے کو رائج قرار دیا ہے بلکہ استصناع میں بھی مدت کی تعیین کو واجب قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ قرہ داغی نے ذکر کیا ہے کہ جس عقد میں عادیہ عمل اور شئی دونوں ادھار ہوتے ہیں اس میں اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے مدت کی تحدید ضروری ہے تاکہ معاملہ نا اتفاقی تک نہ پہنچے اور اس بناء پر بھی اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ بہت سے پیشوں اور صنعتوں کا مدار ہی آرڈر کے ذریعہ چیزوں کے تیار کرنے پر ہے جیسے عمارتوں، پلوں وغیرہ کی تعمیر، سمندری اور فضائی جہازوں کی ایجادات وغیرہ اور چونکہ مالداروں اور سرمایہ کاروں کے معاہدات میں زمانہ کا عنصر عملاً مؤثر ہوتا ہے اس لئے مجمع الفقه الاسلامی نے اپنے ساتویں سیمینار میں عقد استصناع میں اجل کی تعیین و تحدید کو شرط قرار دیا ہے۔

عقد الاستصناع و تطبيقاته المعاصره : ۱۸، مجمع الفقه الاسلامی الهند انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جده کے شرعی فیصلے : ۲۱۵ (ایفا)

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر محض اجل کے ذکر کی وجہ سے یہ عقد سلم بن جائے گا تو سلم کی تمام شرائط کا لحاظ آج کل کے جدید استصناعی معاملات میں دشوار ہے اور اجل کی تعیین کے بغیر چارہ کار بھی نہیں، اس لئے صاحبین کے مسلک کے مطابق ذکر اجل کے باوجود بھی یہ عقد استصناع ہی رہے گا۔

اصل یہ ہے کہ سلم میں مدت بیان کرنا ضروری ہے اور استصناع میں مدت بیان کرنا ضروری نہیں، سامان تیار ہونے پر دیا جائے گا تعجیل بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر بھی۔ اور اگر استصناع کے صیغہ

سے کوئی عقد کیا اور اس میں مدت کو ذکر کیا تو اس صورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اجل کا ذکر بطور شرط کے ہوگا اور یہ عقد اب مسلم بن جائے گا۔ جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ عقد استصناع ہی ہے اجل کا ذکر بطور شرط عقد نہیں؛ بلکہ تعیل یعنی جلد از جلد سامان تیار کروانے کے لئے ہے۔

مفتی شہیر مراد آبادی، فتاویٰ قاسمیہ: ۶۲۲/۱۹، میں تحریر فرماتے ہیں:

چوں کہ معاملہ استصناع کا مدار عرف اور تعامل ناس پر ہے، اور عرف میں ایک ماہ اور اس سے زائد کے لیے بھی استصناع کا معاملہ کرنا رائج ہے، لہذا ایک ماہ یا زیادہ کی تحدید کی بنا پر یہ معاملہ مسلم نہ ہوگا؛ بلکہ استصناع ہی باقی رہے گا۔

## کتاب الصرف

### کرنسی کا چلن بند ہونے کی صورت میں بیع کا حکم

مسئلہ: اگر کسی نے کھوٹے درہم کے بدلے میں سامان خریدا، پھر اس کا چلن بند ہو گیا تو اگر لوگوں نے بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے معاملہ ترک کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک بیع باطل ہو جائیگی۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مشتری پر بیع کے دن کی قیمت لازم ہوگی، امام محمد کے نزدیک بازار سے سکہ کے ختم ہونے کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

وان اشترى بها سلعة ثم كسدت فترك الناس المعاملة بها قبل القبض بطل البيع عند ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسفؒ علیه قیمتها يوم البيع وقال محمد علیه قیمتها آخر ما يتعامل الناس. (قدوری: ۳۰۱ بشری، الاختیار: ۴۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں بقول صاحب ہدایہ کے امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

ولأبی حنیفۃ ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح وما بقى فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فى البيع الفاسد۔ هدايه: ۱۰۹/۲۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سکوں کی ثمنیت لوگوں میں تعامل کی بناء پر تھی جو کہ چلن بند

ہونے کی وجہ سے ختم ہوگئی، لہذا جب سکوں کی ثمنیت ختم ہوگئی تو بیع بغیر ثمن کے بیع باطل ہوتی ہے اور بیع باطل میں بیع فاسد کی طرح اگر بیع موجود ہو تو بائع کے ذمہ اس کو لوٹانا واجب ہے اور اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

لیکن دیگر محققین نے لوگوں کے ساتھ نرمی اور سہولت کا معاملہ کرتے ہوئے امام محمد کے قول کو مفتی قرار دیا ہے۔

علامہ ترمذی و حاکمی فرماتے ہیں

وكذا حكم الدراهم لو كسدت او انقطعت بطل وصحاحه بقيمة البيع وبه يفتى  
رفقا بالناس (بحر و حقائق)

وفی الشامی: قال محمد علیه قیمتها آخر ما تعامل الناس بها وهو يوم الانقطاع  
لأنه أو ان الانتقال الى القيمة وفي المحيط والتمه والحقائق به يفتى رفقا بالناس ونحوه  
فی البحر وبه تعلم ما فی عبارة الشارح. (شامی: ۲۶۱/۷-۵۳۵ زکریا)  
علامہ ترمذی و حاکمی فرماتے ہیں:

اشترى شيئا به أى بغالب الغش وهو نافق أو بفلس نافقة فكسد ذلك قبل التسليم للبائع  
بطل البيع.. و اوجب محمد قيمتها يوم الكساد وعليه الفتوى بزازية  
قوله: وعليه الفتوى فى بزازية وكذا فى الخانية والفتاوى الصغرى رفقا بالناس (رد  
المحتار على الدر: ۵۳۸/۷ زکریا، ہندیہ: ۲۲۵/۳ زکریا، البحر الرائق: ۳۳۷/۶ زکریا،  
فتح القدیر: ۴۵۱/۷ زکریا، بزازیہ: ۵۱۱/۴ زکریا)

### ایک درہم کے عوض فلوس اور درہم کی خرید

کسی نے صرف ایک درہم دیا اور کہا کہ اس کے نصف کے فلوس دو اور باقی نصف درہم  
کے عوض ایسا نصف درہم دو جو ایک رتی کم ہو؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام میں بیع باطل ہوگی  
اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فلوس میں بیع جائز ہوگی اور باقیہ میں باطل ہوگی۔

ومن اعطى صبر فیا درهما، فقال اعطنى بنصفه فلسا و بنصفه نصفاً لإحبة فسد  
البيع فى الجميع عند ابى حنيفة وقالاجاز البيع فى الفلوس وبطل فيما بقى. (قدوری:

(۳۰۲ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کے مطابق تمام میں بیع باطل ہو جائیگی؛ اس لئے کہ دونوں کی بیع ایک ہی صفت میں ہوئی ہے اور فساد کے قوی ہونے کی بناء پر ایک کا فساد دوسرے کو بھی مؤثر ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں۔ مثلاً کسی نے غلام اور آزاد شخص کو ایک ساتھ خریدا یا بیچا تو آزاد کی بیع فاسد ہوگی، ساتھ میں غلام کی بھی فاسد ہو جائیگی؛ کیونکہ دونوں کا عقد ایک ہی ہے۔

نیز صاحب ہدایہ اس مسئلہ کی ایک شق اور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر اعطیٰ میں لفظ اعطاء کو کمر ربو لے مثلاً یوں کہے: اعطیٰ بنصفہ فلوسا واعطیٰ بنصفہ نصفاً الاحبة، تو امام صاحب کے نزدیک بھی صاحبین کی طرح صرف درہم میں بیع باطل ہوگی، نہ کہ فلوس میں۔ اس لئے کہ صیغے کے تکرار کی وجہ سے دونوں کی حیثیت مستقل بیع کی ہوگئی اور ایک کا فساد دوسرے کو مستلزم نہیں ہوگا۔

ولو کور لفظ نصف بأن قال اعطیٰ بنصفہ فلوسا وبنصفہ نصفاً الاحبة، فعندہما جاز البیع فی الفلوس وبطل فیما بقی من النصف الآخر لأنه ربا، وعلى قیاس قول الإمام بطل فی الكل لأن الصفة متحدة والفساد قوی مقارن للعقد، ولو کرر لفظ الاعطاء بأن قال واعطیٰ بنصفہ نصفاً الاحبة اختص الفساد بالنصف الآخر اتفاقاً لأنهما بیعان لتعدد الصفة وهذا هو المختار، وتماہ فی الفتح (شامی ۵۳۹/۷) ذکر کیا علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو دفع الی صیر فی درهما وقال اعطیٰ بنصفہ فلوسا وبنصفہ نصفاً الاحبة فسد البیع فی الكل وعندہما صح فی الفلوس. (القول المقدم فیہ راجح) (ملتقى الابحر: ۵۵/۲ بیروت)

## کتاب الرهن

### رهن اور قرض میں زیادتی

طرفین کے نزدیک رهن کے سامان میں زیادتی جائز ہے، البتہ قرض کی مقدار میں زیادتی

جائز نہیں، یعنی قرض کی مقدار بڑھائے گا تو رہن فقط قدیم دین کے مقابل ہوگا، قدیم اور جدید دونوں کے مقابل نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قرض کی مقدار میں بھی زیادتی جائز ہے۔

ویحوز الزیادة فی الرهن، ولا یحوز الزیادة فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد ولا یصیر الرهن رهنابها وقال ابو یوسف هو جائز (قدوری: ۳۱۱ بشری الاختیار: ۷۰/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے طرفین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

ولهما وهو القیاس ان الزیادة فی الدین توجب الشیوع فی الرهن وهو غیر مشروع عندنا والزیادة فی الرهن توجب الشیوع فی الدین وهو غیر مانع من صحة الرهن الاتری انه لو رهن عبدا بخمس مائة من الدین جاز وان كان الدین الفا وهذا شیوع فی الدین. (ہدایہ ۴: ۵۵۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شئی مرہون میں شیوع مضر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے جبکہ دین میں مضر نہ ہونے کی وجہ سے جائز ہے اور مرہون میں اضافہ کرنے کی وجہ سے دین میں شیوع ہوتا ہے جو کہ جائز ہے اور دین میں اضافہ کی وجہ سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے جو جائز نہیں اس لئے مرہون کی زیادتی جائز ہے دین کی جائز نہیں۔ مثلاً زید نے ہزار روپے بکر سے لئے اور صرف پانچ سو کے بدلے ایک غلام رہن رکھا تو یہ جائز ہے حالانکہ یہاں دین میں شیوع ہے مگر دین کا شیوع مضر نہیں ہے اس لئے جائز ہے۔ علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام نسفی اور محبوبی کے حوالہ سے طرفین کے قول کو ہی رائج قرار دیا

ہے۔

ولا تجوز فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد واعتمده النسفی وبرهان الأئمة المحبوبة، (التصحیح الترجیح: (۲۴۰) بیروت)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

أم الزيادة في الدين فلا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد استحساناً، وعند أبي يوسف جائز قياساً. (بدائع الصنائع: ۵۲۰/۴ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وتصح الزيادة في الرهن ولا تصح في الدين فلا يكون الرهن رهنا بها خلافاً لأبي يوسف (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۲۸۰/۱ بیروت)

## کتاب الحجر

### حجر به سبب سفاهت

امام صاحب کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ شخص پر اس کی سفاهت کے سبب حجر نہیں لگایا جائے گا اور اپنے مال میں اس کا تصرف جائز ہوگا، اگرچہ وہ فضول خرچ اور مفسد ہو؛ ایسے کاموں میں اپنا مال خرچ کرتا ہو اور مال برباد کرتا ہو جس میں نہ اس کی کوئی غرض ہو، نہ مصلحت، مثلاً مال دریا میں ڈبوتا ہو یا آگ میں جلاتا ہو۔

البتہ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ جب بچہ بالغ ہو جائے اور اس میں کچھ سمجھ داری معلوم نہ ہو تو پچیس سال تک اس کا مال اسے سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس سے پہلے سفیہ نے اس میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا، پھر جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا اگرچہ اس سے سمجھ داری کے آثار ظاہر نہ ہو۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ سفیہ پر پابندی لگادی جائیگی اور اپنے مال میں اسے تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا۔

وقال ابو حنیفۃؒ لا یحجر علی السفیہ اذا کان عاقلاً، بالغاً، حراً و تصرفه فی ماله جائز وان کان مبذراً مفسدا یتلف ماله فیما لا غرض له فیہ ولا مصلحة، مثل أن یتلفه فی البحر، أو یحرقه فی النار، إلا أنه قال اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیه ماله حتی یبلغ خمساً وعشرين سنة وان تصرف فیہ قبل ذلك نفد تصرفه فاذا بلغ خمساً وعشرين سنة سلم الیه ماله وان لم یؤنس منه الرشید.

وقال أبو يوسف ومحمد يحجر على سفیه، ويمنع من التصرف في ماله وقالوا في من بلغ غير رشيد: لا يدفع اليه ماله أبداً حتى يونس منه الرشد ولا يجوز تصرفه فيه (قدوری ۳۱۶: بشری، الاختیار: ۱۰۳/۲ بیروت)

(۲) صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے:

ولابی حنیفة انه مخاطب عاقل فلا يحجر عليه اعتبارا بالرشد وهذا لأن في سلب ولايته اهدار آدميته والحاقه بالبهائم وهو اشد ضررا من التبذير فلا يتحمل الأعلى لدفع الادنى حتى لو كان في الحجر دفع ضرر عام كالحجر على المتطرب الجاهل والمفتي الماجن والمكاري المفلس جاز فيما يروى عنه اذ هو دفع ضرر الأعلى بالادنى . هدايه : ۳۵۴/۳

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ بھی تکلیف شرعیہ کا مخاطب اور عقلمند ہے اور انہیں دو اوصاف کی بناء پر ایک سمجھدار شخص کو تصرفات کا حق دیا گیا ہے چنانچہ سمجھدار شخص پر قیاس کرتے ہوئے سفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے قوت گویائی دی گئی ہے جو کہ نعمت اصلیہ ہے اور مال ایک نعمت زائدہ ہے اگر فضول خرچی کے ڈر سے اس کی ولایت اور تصرف کا حق چھین لیا جائے تو پھر انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ بلکہ انسان کو بھی حیوان کے ساتھ لاحق کر دینا ہے جو کہ بڑا ضرر ہے اور فضول خرچی ادنیٰ ضرر ہے اور بڑے ضرر سے بچنے کے لئے چھوٹے ضرر کو برداشت کر لیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل طبیب، بے پرواہ مفتی اور مکار مفلس پر پابندی لگانے میں بھی ضرر ہے، لیکن ان پر پابندی لگانے میں لوگوں کو ان کے ضرر سے بچانا ہے، جو کہ ضرر عام ہے اور ضرر عام کے لئے ضرر خاص کو برداشت کر لیا جاتا ہے، لہذا ان دونوں وجہوں کی بناء پر سفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی۔

لیکن علامی شامی نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور یہی مفتی ہے۔

وعندهما يحجر على الحربا بسفه والغفلة وبه أى بقولهما يفتى قوله به أى بقولهما كذا يفتى به صرح قاضیخان فی کتاب الحیطان وهو صریح فیکون أقوى من الالتزام کذا قال الشیخ قاسم فی تصحیحه ومراده أن ماوقع فی المتن من القول بعدم الحجر على

الحر مصصح بالالتزام وماوقع فی قاضیخان من التصريح بأن الفتوى على قولهما تصريح بالتصحيح فيكون هو المعتمد وجعل عليه الفتوى مولانا فی فوائد منح۔

وفی حاشیة الشیخ صالح: وقد صرح فی كثير من المعتمرات بأن الفتوى على قولهما وفي القهستانی عن التوضیح أنه المختار وأفتی به البلخی وأبو القاسم كما ذكر ه فی المنح عن الخانية (رد المختار مع الدر: ۲۱۵/۹)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان دو جگہوں میں اختلاف ہے (۱) کوئی بالغ آدمی اپنے تصرفات میں سفیہ معلوم ہو تو اس پر ابتداءً حجر لگایا جائے گا یا نہیں؟ (۲) صغر کے بعد بلوغت پر اگر بچہ عقلمند نہ ہو اور سفیہ معلوم ہو تو کیا اس پر حجر لگایا جائے گا یعنی جو حجاب تک صغریٰ وجہ سے چلا آ رہا تھا اب اس کو سفاہت کی وجہ سے جاری رکھا جائے یا نہیں؟ پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے کہ سفیہ پر اپنے مال میں تصرف کرنے سے پابندی لگائی جائیگی۔

(۳) دوسری صورت میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بالغ ہونے کے بعد اگر اس سے کچھ سمجھداری کا ظہور نہ ہو تو ۲۵ سال کا ہونے تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا اس کے بعد چاہے وہ سفیہ ہی رہے، اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا اور اس سے پہلے اگر اس نے کوئی تصرف کیا ہو تو نافذ سمجھا جائے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کے بعد بھی اگر سمجھداری کا ظہور نہ ہو تو اسے مال سپرد نہ کیا جائے گا جب تک وہ سمجھدار نہ ہو جائے اور اس کے تصرفات بھی نافذ نہ ہوں گے۔ اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

ولأبی حنیفة ان منع المال عنه بطریق التادیب ولا یتأدب بعد هذا ظاهرا و غالبا ألاترى انه قد يصير جدا في هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع ولأن المنع باعتبار اثر الصبا وهو في اوائل البلوغ وينقطع بتطاول الزمان فلا يبقى المنع و لهذا قال ابو حنیفة لو بلغ رشیدا ثم صار سفیها لا يمنع المال عنه لأنه ليس باثر الصبا. هداية: ۳/۳۵۵۔

صاحبؒ ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی دودلیلیں دی ہیں، ایک یہ کہ سفیہ سے اس کا مال

بطریق تادیب کے روکا گیا ہے کہ فضول خرچی وغیرہ پر اس کو تنبیہ ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ادب کا محل بھی ہو اس لئے کہ آدمی عموماً عمر کے ایک مرحلہ تک ادب سیکھ پاتا ہے، اس کے بعد معاملہ کافی دشوار ہو جاتا ہے اور ناامیدی ظاہر ہو جاتی ہے اور ظاہر اور غالب یہی ہے کہ بچپن برس کے بعد اس سے ادب سیکھنے کی توقع نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ بسا اوقات ان عمر میں آدمی دادا بھی بن جاتا ہے مثلاً بارہ برس کی عمر میں اس کا لڑکا ہوا پھر بارہ برس اور چھ ماہ پر اس کے لڑکے کا لڑکا ہوا تو بچپن برس کی عمر میں تو وہ دادا ہو گیا تو جب اتنی مدت میں اس کی فرع بھی اصل ہو گئی تو اب وہ اپنی اصل کے انتہا کو پہنچ چکا اور اب ادب آنیکلی کوئی توقع نہیں رہی لہذا مال روکنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بلوغ کے بعد رشد ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے مال اس لئے روکا گیا تھا کہ ممکن ہے کہ ابھی اس کے اندر سے بچپن کا اثر گیا نہ ہو جس کی وجہ سے اس میں رشد ظاہر نہ ہوا ہو اور عموماً ابتداء بلوغ کے زمانہ میں بچہ میں سفاہت ہوتی ہی ہے، جو وقت گزرنے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور بلوغ کی مدت اٹھارہ سال ہے، اس کے بعد ابتدائی مدت تمیز کا اعتبار کریں گے، یعنی جس طرح شریعت نے بچہ کی پیدائش سے سات سال تک اسے کسی چیز اور حکم کا پابند نہیں بنایا اس کے بعد اسے نماز کا حکم دیا جاتا ہے، اسی طرح بلوغ کے بعد بھی سات سال تک اس میں رشد کے ظہور کا انتظار کیا جائے گا، اس کے بعد اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا، چاہے رشد ظاہر ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو رائج قرار نہیں دیا ہے۔

مجمع الأنهر میں تنویر اور قاضی خان کے حوالہ سے منقول ہے کہ فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے۔

اذ الأمر بالدفع عند ایناس الرشد فلا يجوز الدفع قبل العلم بالرشد لأن علة المنع هي السفیه فبقى المنع مادامت العلة باقية فلا يكون للزمان دخل هنا وفي التنوير نقلا عن الخانية وبقولهما مفتی (مجمع الأنهر: ۵۳/۴ کوئٹہ پاکستان، الدر المنتقى: ۵۴/۴ کوئٹہ)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

لابسفہہ یعنی لایحجر علیہ بسبب السفہ عندالإمام وقال ابو یوسف ومحمد یحجر علیہ۔ الی ان قال۔ وفی البزازیة والفتویٰ علی قولہما۔ البحر الرائق ۵/۱۴۶-۱ زکریا، الفقه الحنفی وادلته: ۵۶/۳ مکتبۃ الشیخ دیوبند)

### دین میی مدیون کا مال فروخت کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک مفلس مدیون پر پابندی نہیں لگائی جائیگی البتہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے قید ضرور کر دیا جائیگا تاکہ اگر اس کے پاس مال ہو تو ظاہر کرے اور قرض ادا کرے، اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض کی ادائیگی نہیں کر رہا اور قرض دراہم ودنانیر ہو اور اس کے پاس مال بھی دراہم ودنانیر ہو تو قاضی مدیون کی اجازت کے بغیر قرض خواہوں کو ان کا قرض ادا کر دے گا، لیکن اگر اس کے پاس زمین جائیداد وغیرہ اسباب ہو تو قاضی بلا اذن مدیون اسے فروخت کر کے قرض ادا نہیں کرے گا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مدیون پر حجر بھی لگایا جائے گا اور اس کے تصرفات پر بھی پابندی لگا دی جائیگی اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرتا ہو بلکہ منع کرتا ہو تو قاضی اس کو بیچ کر قرض ادا کر دے گا چاہے اس کا مال نقد یا زمین جائیداد کی شکل میں ہو۔

وقال أبو حنیفة لا أحجر فی الدین علی المفلس واذا وجبت الدیون علی رجل مفلس وطالب غرمائه حبسه والحجر علیہ لم أحجر علیہ وان كان له مال لم يتصرف فیہ الحاکم ولكن یحبسه أبدا حتی یبیعه فی دینہ ، وان كان له دراهم ودینہ دراهم او علی ضد ذلك، قضاه القاضی بغیر أمرہ وان كان دینہ دراهم وله دنانیر او علی ضد ذلك باعها القاضی فی دینہ وقال ابو یوسف ومحمد اذا طلب غرماء المفلس الحجر علیہ حجر القاضی علیہ ومنعه من البیع والتصرف والاقرار حتی لایضر بالغرماء وباع ماله ان امتنع المفلس من بیعه وقسمه بین غرمائه بالحصص۔ (قدوری: ۳۲۰ / ۳۲۱ بشری)

خلاصہ یہ کہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرے تو قاضی کو اس میں تصرف کا حق ہو گا یا نہیں، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دین دراہم ودنانیر ہو اور اس کے پاس مال بھی دراہم ودنانیر ہو تو قاضی کو حق ہو گا کہ مدیون کی اجازت کے بغیر اس کے مال کے ذریعہ اس کا قرض ادا کر

دے اور اگر اس کے پاس نقد کی شکل میں مال نہ ہو بلکہ زمین جائیداد وغیرہ ہو تو قاضی کو اس کو بیچ کر قرض ادا کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے مال میں قاضی کو تصرف کا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کو بیچ کر اس کا قرض ادا کرے۔

قاضی کے تصرف کے سلسلہ میں صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

وباع دنائره بدرهم دينه وبالعكس استحسانا لإتحادهما في الثمنية لا يبيع القاضى عرضه ولا عقاره للدين خلافا لهما، وبه أى بقولهما يبيعهما للدين يفتى اختيار وصححه فى صحيح القدورى ويبيع كل مالا يحتاجه فى الحال. وفى هامشه اى العرض والعقار، وأشار بهذا التفسير الى أن ماعداه لا خلاف فيه قال فى التبيين، ثم عندهما يبدأ القاضى ببيع النقود ثم العروض ثم العقار وقال بعضهم يبدأ ببيع ما يخشى عليه التوى من عروضه ثم بمالا يخشى عليه ثم بالعقار.

فالحاصل أنه يبيع ما كان أنظر له ويترك عليه دست من ثيابه، يعنى بدلة، وقيل دستان لأنه اذا غسل ثيابه لا بد له من ملبس. (شامى: ۹/ ۳۲۱ زكريا) علامہ حلی فرماتے ہیں:

وينفق من مال المفلس عليه وعلى من تلزمه نفقته والفتوى على قولهما فى بيع ماله لإمتناعه وتباع النقود ثم العروض ثم العقار ويترك له دست من ثياب بدنه وقيل دستان. (ملتنقى الابحر: ۲/ ۱۸۴ بيروت)

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

والفتوى على قولهما فى بيع ماله لإمتناعه اختاره فى الإختيار وصححه فى صحيح القدورى وعليه التنوير. (الدر المنتقى: ۵۸/ ۴، كئنه)

مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی مدیون کے دنائیر کو دراہم کے بدلے میں یا اس کے برعکس استحساناً بیچے گا اس لیے کہ دونوں ثمنیت میں برابر ہے۔

قاضی مدیون کے زمین، جائیداد کو نہیں بیچے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام ہی چیزوں کو اداء

دین کے لیے بیچا جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی پہلے نقد پھر سامان پھر زمین وغیرہ کو بیچے گا۔ ایک قول کے مطابق پہلے ان سامان کو فروخت کیا جائے گا جس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو پھر وہ جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو پھر زمین۔

خلاصہ یہ کہ جس طریقہ میں زیادہ فائدہ ہو اس کے مطابق فروخت کرے گا اور ایک یا دو جوڑے کپڑے اس کی ضرورت کے لیے چھوڑ دے گا۔

### بلوغ کی علامات

(۲) لڑکے کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے احتلام ہو جائے یا وطی میں انزال ہوا ہو یا عورت کو حاملہ کرے۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے حیض آتا ہو یا احتلام ہوتا ہو یا حمل ٹھہر جائے۔ اگر یہ علامتیں نہ پائی جائیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لڑکا اٹھارہ سال اور لڑکی سترہ سال پورے کر لے تو وہ بالغ سمجھے جائیں گے اور صاحبینؒ کے یہاں دونوں کے لئے ۲۰ سال بلوغ کی عمر ہے۔

و بلوغ الغلام بالاحتلام والانزال والاحبال اذا وطئ فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثمانى عشرة سنة عند أبى حنيفة و بلوغ الجارية بالحیض والاحتلام و الحبل فان لم يوجد فحتى يتم لها سبعة عشر سنة.

وقال ابو يوسف و محمد اذا تم للغلام و الجارية خمس عشر سنة فقد بلغ. (قدوری

۳۱۹، بشری الاختیار: ۱۰۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے تین روایتیں منقول ہیں۔

(۱) لڑکا اٹھارہ برس اور لڑکی سترہ برس میں بالغ ہوتی ہے۔ (۲) دونوں پندرہ سال میں بالغ

ہوتے ہیں، (۳) لڑکا انیس برس میں۔

صاحب ہدایہؒ نے پہلی روایت کو امام صاحبؒ کا راجح اور مفتی بہ قول قرار دیا ہے، بعض مشائخ

نے اٹھارہ اور انیس برس والے قول میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے کر کے انیس میں داخل ہو جائے، لیکن بقول بعض مشائخ کے صحیح یہی ہے کہ لڑکا اپنا انیسواں سال مکمل کر لے۔

بہر کیف صاحب ہدایہ نے پہلی روایت کو امام صاحب کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله قوله تعالى ”حتى يبلغ أشده“ واشد الصبي ثمانى عشر سنة هكذا قاله ابن عباس وتابعه القتبى وهذا اقل ما قيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشؤهن وادراكهن اسرع فنقصنا فى حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التى يوافق واحد منها المزاج لامحالة. هداية: ۳۵۸/۳۔

امام صاحب کے قول کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”حتى يبلغ أشده“ میں اشدہ کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵ سال وغیرہ البتہ ابن عباسؓ سے سب سے کم مقدار ۱۸ سال منقول ہے جس کو قہمی نے بھی اختیار کیا ہے نیز یہ اقل الاقوال ہونے کی وجہ سے زیادہ متیقن بھی ہے لہذا اسی پر حکم کا مدار رکھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح نہیں دی ہے صاحب درمختار نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

فحتى يتم لكل منهما خمس عشرة سنة به يفتى (الدر المختار: ۲۲۶/۹)

ہندیہ میں ہے:

والسن الذى يحكم ببلوغ الغلام والجارية اذا انتهيا اليه خمس عشرة سنة عند ابى يوسف ومحمد وهو رواية عن ابى حنيفة وعليه الفتوى۔ (ہندیہ: ۶۱/۵ التصحيح والترجيح: ۳۴۳)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

يحكم ببلوغ الغلام بالاحتلام أو الإنزال أو الاحبال وبلوغ الجارية بالحيض أو الإحتلام أو الحبل فان لم يوجد شئ من ذلك فاذا تم له ثمانى عشرة سنة ولها سبع

عشرة سنة. وعندهما اذا تم خمس عشرة سنة فيهما وهو رواية عن الإمام وبه يفتى. (ملتقى الابحر: ۱۸۵/۲ بیروت)

### مديون پر حجر

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مديون کے قید خانے سے نکلنے کے بعد قاضی اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو؛ بلکہ قرض خواہ اس کے پیچھے لگے رہیں، لیکن اسے تصرف کرنے اور سفر کرنے سے نہ روکیں اور اس کی کمائی میں سے جو بچے وہ لے لیں اور اپنے دین کے بقدر آپس میں تقسیم کر لیں۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جب حاکم مديون کی مفلسی کا اعلان کر دے تو وہ اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل ہو جائے الا یہ کہ وہ بینہ قائم کر دے کہ مديون کو مال حاصل ہوا ہے۔

ولا يحول بينه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل يلزامونه ولا يمنعونه من التصرف والسفر ويأخذون فضل كسبه فيقسم بينهم بالحصص وقال ابو يوسف ومحمد اذا فلسه الحاكم حال بينه وبين غرمائه الا أن يقيموا البينة أنه قد حصل له مال. (قدوری: ۳۲۲ بشری، الاختیار: ۱۰۶/۲ بیروت)

اصل اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قضاء بلا فلاس صحیح نہیں ہے کیوں کہ مال آنی فانی چیز ہے نیز اس لیے بھی کہ گواہ تو صرف ظاہری احوال پر گواہی دے سکتے ہیں لیکن واقعی حقیقت حال کیا ہے وہ اس پر مطلع نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ممکن ہے اس نے مال چھپا کر رکھا ہو جہاں تک گواہوں کی رسائی نہ ہو سکتی ہو۔ چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہوں کی گواہی دفعیہ کے کام آ سکتی ہے لیکن اس سے قرض خواہوں کا حق ملازمت باطل نہ ہوگا۔ ہاں امام صاحب کے یہاں اتنی گنجائش ہے کہ مديون کو کچھ وقت قید کر دیا جائے تاکہ اگر اس کے پاس کہیں کچھ مال ہو تو قید کی وجہ سے وہ ظاہر کر دے۔ اور قید کے باوجود اگر وہ ظاہر نہ کرے تو پھر اس کو اور اس کے قرض خواہوں کو چھوڑ دیا جائے گا۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک قضاء بلا فلاس معتبر ہے چنانچہ جب مديون مفلس ثابت ہو گیا تو

مالداری تک اسے مہلت دی جائیگی اس سے پہلے حاکم قرض خواہوں کو اس سے دور رکھے گا، الا یہ کہ وہ بینہ کے ذریعہ مدیون کے پاس مال کا ہونا ثابت کر دے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مدیون کے قید سے نکلنے کے بعد حاکم اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو قرض خواہ اس کے پیچھے لگے اور جو بھی اس کے پاس مال آوے اس میں سے زائد نفقہ سے بچا ہوا لے لے۔

جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ حاکم درمیان میں حائل ہو جائے گا، یعنی معاملہ اپنے ہاتھ میں رکھے گا اور قرض خواہوں کو بار بار مطالبہ سے روکے گا اگر ان کے پاس کوئی گواہ ہو کہ مفلس کے پاس مال ہے تو ان کو مطالبہ کی اجازت دی جائیگی۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وعند أبي حنيفة لا يحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالى غاد ورائح و لان وقوف الشهود على عدم المال لا يتحقق الاظهارا فيصلح للدفع لا لبطلان حق الملازمة۔  
(ہدایہ: ۳۶۱/۳ مکتبہ بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

ولم يمنع غرمائه عنه على الظاهر فيلا زموه نهارا لا ليلا .

قوله على الظاهر ای ظاهر الرواية وهو الصحيح۔ (شامی: ۷۰/۸ زکریا)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وفى الخانية وبعد ما خلى سبيله هل لصاحب الدين أن يلازمه؟ اختلفوا فيه والصحيح ان له أن يلازمه۔ (ہندیہ: ۴۱۵/۳ زکریا)

## کتاب الإقرار

### ظرف اور مضروف کے ضمان کا فائدہ

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر دس کپڑوں میں ایک کپڑا ہے تو شیخین کے نزدیک

اس کے ذمہ صرف ایک کپڑا لازم ہوگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔

وان قال له على ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه عند ابى حنيفة وأبى يوسف الا ثوب واحد وقال محمد يلزمه أحد عشر ثوبا. (قدوری: ۳۲۹ بشری)

صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے اور انہیں کے قول کو رائج قرار دیا ہے نیز صاحب تبیین نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے امام صاحب پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔

وان قال ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه الا ثوب واحد عند ابى يوسف (هدایہ: ۱۳/۲۴۰ بلال)

وفى التبیین: لأبى يوسف وهو قول ابى حنيفةؒ اولاً (تبیین: ۴۲۶/۵ زکریا)

صاحب ہدایہؒ امام ابو یوسفؒ کے قول کو رائج قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابى يوسف أن حرف فى يستعمل فى البين والوسط ايضا قال الله تعالى: فادخلنى فى عبادى أى بين عبادى فوق الشك والأصل براءة الذم على ان كل ثوب موعى وليس بوعاء فتعذر رحمه على الظرف فتعين الاول محملاً۔ (هدایہ: ۱۳/۲۴۰ مکتبہ بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”فی“ ظرف کی طرح درمیان اور وسط کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”فادخلنى فى عبادى“ میں ہے کہ میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ؛ چنانچہ جب ”فی“ ظرف اور وسط دونوں کے معنی میں آتا ہے تو شک پیدا ہو گیا اور اصل چونکہ ذمہ کا بری ہونا ہے لہذا ظرف کا معنی مراد نہ لے کر وسط کا معنی مراد لیں گے، تاکہ بغیر حجت قویہ کے کسی پر زائد چیز کا لزوم نہ ہو، نیز ہر کپڑا اپنے سے پہلے کپڑے کے لئے مظروف ہے، ظرف وہ کپڑا بنے گا جس کو سب سے نیچے رکھا گیا ہو لہذا جب دس کپڑوں میں ایک کپڑا ظرف بنا تو ”فی“ کو ظرف کے معنی میں لے کر تمام کو کیسے ظرف ٹھہرایا جاسکتا ہے لہذا یہ متعین ہو گیا کہ ”فی“ یہاں وسط کے معنی

میں ہے یعنی اس نے دس میں سے ایک کپڑا لیا ہے، لہذا وسط کے معنی متعین ہوئے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں فرمائی ہے بس ایک ضابطہ ذکر کیا ہے کہ ان جیسے مسائل میں دیکھا جائے گا کہ اگر ظرف کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو تو دیکھیں گے کہ ظرف کو نقل کرنا ممکن ہے یا نہیں؛ اگر ہے تو ظرف اور مظروف دونوں مراد ہوں گے اور اگر نہیں ہے تو شیخینؒ کے نزدیک صرف مظروف کے معنی مراد ہونگے جیسے کہ غصب موجب ضمان ہوتا ہے وہ غیر منقول میں متحقق نہیں ہوتا اور اگر کوئی دعویٰ کرے کہ اس نے مظروف کو منتقل نہیں کیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اس لئے کہ اس نے غصب تام کا اقرار کیا ہے اور جب وہ مطلق ہے تو کمال معنی پر ہی محمول کیا جائیگا۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں لازم ہونگے اس لئے کہ غیر منقول کا غصب ان کے یہاں متصور ہے اور اگر اس کو ظرف حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کے نزدیک صرف مظروف مراد ہوگا؛ جیسے کوئی کہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم ہے ایک درہم میں، تو دوسرا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

الأصل فی جنس هذه المسائل أن الظرف أن امکان أن يجعل ظرفا حقيقة ينظر: فان امکن نقله لزماه، وان لم يمكن نقله لزمه المظروف خاصة عندهما، لأن الغصب الموجب للضمان لا يتحقق في غير المنقول، ولو ادعى أنه لم ينقل المظروف لا يصدق لأنه أقر بغصب تام اذ هو مطلق فيحمل على الكمال وعند محمد لزماه جميعا لأن غصب المنقول متصور عنده وان لم يمكن أن يجعل ظرفا حقيقة لم يلزمه الا الأول كقولهم درهم في درهم لم يلزمه الثاني لأنه لا يصلح أن يكون ظرفا۔ (شامی: ۳۶۴/۸ زکریا)

خلاصہ یہ کہ بقول علامہ شامی کے امام محمدؒ کا شیخین سے یہ اختلاف اصولی ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

وقال محمد يلزمه احد عشر ثوبا والمعول عليه قولهما عند السنفی والمحبو بی

وغيرهما) التصحيح الترجيح: (۲۴۸)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وإن ثوب في عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبي يوسف وأحد عشر عند محمد (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابرار: ۱۲۱/۲ بيروت)  
علامہ حصبی فرماتے ہیں:

وإن اختلف في اقراره بثوب في عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبي يوسف وأحد عشر ثوبا عند محمد لأن النفيس قد يلف في عشرة قلنا الثوب لا يُصان في عشرة عادة بل لا تكون وعاءً.... وهو قول الإمام.  
قلت وبه جزم في التنوير وقدمه المصنف واعتمده صاحب الدر وغيره فكان هو المعتمد (الدر المنتقى: ۴۰۳/۳، كوئته)  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وإن قال له على ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه عند أبي حنيفة وأبي يوسف.....  
الصحيح قولهما (اللباب: ۸۰/۲ مكتبة علمية بيروت)

### ’ایک سے دس تک‘ کے اقرار کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم سے دس درہم تک باقی ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے، اس پر ابتداء اور مابعد کی چیز لازم ہوگی انتہاء کی ساقط ہو جائیگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے۔  
واذا قال: له على من درهم الى عشرة، لزمه تسعة عند أبي حنيفة، يلزمه الابتداء وما بعده ويسقط الغاية وقالا يلزمه العشرة كلها. قدوری: ۳۲۹۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کتاب الطلاق، باب ايقاع الطلاق میں امام صاحبؒ کی دلیل ذکر فرماتے ہیں  
ولأبي حنيفة ان المراد به الأكثر من الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه (هداية: ۳۸۰/۲)

مکتبہ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ اس سے مراد کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم مراد ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ ان جیسے جملوں میں ابتداء شامل ہوتی ہے انتہاء نہیں، چنانچہ لوگ بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر تک ہے یا ساٹھ اور ستر کے درمیان ہے اس سے ساٹھ سے زیادہ اور ستر سے کم مراد لیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہاں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر مسئلہ مختلف فیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ غایت مغیہ میں داخل ہوگا یا نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک غایت اولیٰ داخل ہوگی ثانیہ نہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اولیٰ اور ثانیہ دونوں داخل ہوگی۔ علامہ شامی نے صراحتہً کسی قول کو رائج قرار نہیں دیا ہے البتہ امام صاحب کی دلیل اخیر میں ذکر کر کے ایک وجہ ترجیح ذکر کی ہے۔

قوله تسعة عند ابی حنیفة وقال یلزمه عشرة وقال زفر ثمانية وهو القياس لانه جعل الدرهم الأول والآخر حدا والحد لا يدخل فی المحدود ولهما أن الغاية يجب أن تكون موجودة اذ المعدم لا يجوز أن يكون حدا للموجود و وجوده یوجبہ فتدخل الغایتان وله أن الغاية لا تدخل لأن الحد یغایر المحدود لكن هنا لا بد من ادخال الأولى لأن الدرهم الثانی والثالث لا یتحقق بدون الأولى فدخلت الآية الأولى ضرورة ولا ضرورة فی الثانية. (شامی: ۳۶۵/۸ زکریا)

یعنی امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ غایت مغیہ میں داخل نہیں ہوتی اس لئے کہ حد محدود کے مغایر ہوتا ہے لیکن یہاں غایت اولیٰ کو داخل کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ دوسرا اور تیسرا درہم پہلے کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا، لہذا غایت اولیٰ ضرورت کی بناء پر داخل ہوگا اور دوسرے میں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے وہ داخل نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے:

واذا قال له علی من درهم إلى عشرة لزمه تسعة عن ابی حنیفة فیلزمه الابتداء وما بعده و تسقط الغاية وهذا أصح الاقوال عند المحبوبی والنسفی. (التصحیح

والترجیح: ۲۴۹ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وفی قوله له علیّ من دراهم الى عشرة او ما بین درهم الى عشرة يلزمه تسعة وعندهما عشرة (القول المقدم فيه راجح كما هو دأبه) (منتقى الأبحر: ۱۲۱/۲)  
علامہ عینی فرماتے ہیں:

وان قال له علی من درهم الى عشرة..... لزمه تسعة عند أبي حنيفة فيلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغاية وهذا أصح الاقوال عند المحبوبي والسنفي (اللباب: ۸۱/۲) مكتبة علمية بيروت)

### اقرار میں 'کثیر دراهم' کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر کثیر دراهم ہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک اس پر دوسو درہم لازم ہوں گے اور امام صاحبؒ کے نزدیک دس دراهم لازم ہوں گے۔

وان قال دراهم ..... كثيرة فعشرة وقالا مائتان (الاختیار: ۱۳۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان العشرة اقضى ما ينتهي اليه اسم الجمع يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر درهما فيكون هو الأكثر من حيث اللفظ فينصرف اليه (هداية: ۳/ ۲۳۸)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس کا عدد جمع کثرت کے مصداق کا ادنیٰ اور جمع قلت کا مشبہی ہے کہا جاتا ہے کہ عشرة دراهم پھر کہا جاتا ہے احد عشر درہم تو لفظ کے اعتبار سے یہی جمع ہے تو اسی کی جانب پھیرا جائیگا۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ہدایہؒ کی بات نقل کر کے خاموشی اختیار کر لی ہے کسی قول کی ترجیح نہیں فرمائی۔

قوله اسم الجمع یعنی يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر فيكون هو الأكثر من

حيث اللفظ كما في الهداية (شامی: ۳۵۵/۸ زکریا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

فان قال دراهم كثيرة لم يصدق في اقل من عشرة قال في الهداية هذا عند أبي حنيفة وعندهما لم يصدق في اقل من مئتين واعتمد قول الامام النسفي والمحبوبى وصدر الشريعة (التصحيح الترجيح : ۲۴۸) بيروت  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وان قال له على دراهم كثيرة لم يصدق في اقل من عشرة دراهم..... وهذا عند أبي حنيفة..... وقال في التصحيح واعتمد قول الامام النسفي والمحبوبى وصدر الشريعة. (اللباب: ۷۷/۲ مكتبة علمية بيروت)  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ودراهم كثيرة (أى لو أقر بدراهم كثيرة) عشرة عند أبي حنيفة وعندهما نصاب (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱۲۰/۲ بيروت)

### شراب یا خنزیر کی قیمت کا اقرار

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر خنزیر یا شراب کے ہزار درہم ہے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اور اس کی تفسیر قابل قبول نہ ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے موصولاً یہ کلام کیا ہے تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

وإن قال من ثمن خنزير أو خمر لزمته وقال: لا يلزمه ان وصل (الاختیار: ۱۴۵/۲ بیروت) قدوری: ۳۳۱ بشری

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه رجوع لان ثمن الخمر والخنزير لا يكون واجبا واول كلامه للوجوب. (هدایہ: ۲۴۴/۳ مکتبہ بلال)

یعنی مقرر کا اقرار کرنے کے بعد ”من ثمن خمر“ کہنا یہ اقرار سے رجوع کرنا ہے، کیونکہ خمر اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا، لہذا صدر کلام سے جو واجب ہوا تھا آخر کلام سے اس کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے چنانچہ اس پر ہزار لازم ہوں گے، اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔

البتہ الدر المنقہ فی شرح الملتقی میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے

لوقال من ثمن خمر او خنزیر أو قمار أو حر أو میتة أو دم فیلزمه مطلقاً ولا یصدق لما ذکرنا الا اذا صدقه أو أقام بینة وهذا عنده وعندهما إن وصل صدق والمعتمد الأول. ( الدر المنقہ فی شرح الملتقی: ۳ / ۳۱۰ کوئٹہ)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لوقال له علی الف درهم من ثمن خمر أو خنزیر له الألف۔ (فتاوی سراجیہ: ۴۹۴ زم زم افریقہ)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال من ثمن خمر أو خنزیر لا یصدق ( القول المقدم فیہ راجح)۔ (ملتقی الابحر: ۱۲۳/۲ بیروت)

### مقر اور مقر له کے درمیان کھرے کھوٹے کا اختلاف

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر سامان کی قیمت کے ہزار روپے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں، پھر مقر له نے کہا کہ کھرے تھے تو امام صاحب کے قول کے مطابق اس پر کھرے دراہم لازم ہوں گے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ موصولاً کہا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر مفصولاً کہا ہے تو تصدیق نہیں کی جائیگی۔

وان قال له علی الف من ثمن متاع وهی زیوف فقال المقر له جیاد لزمه الجیاد فی قول ابی حنیفہ.

وقال ابویوسف و محمد ان قال ذلك موصولاً صدق وان قاله مفصولاً لا یصدق (قدوری: ۳۳۱ بشری، الاختیار: ۱۴۵/۲)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفہ ان هذا رجوع لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة عن العیب و الزیافۃ عیب و دعوی العیب رجوع عن بعض موجه و صار كما اذا قال بعتکہ معیباً وقال المشتري بعتنیہ سلیمًا فالقول للمشتري لما بینا. (ہدایہ: ۳ / ۲۴۴ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ اقرار کے بعد سامان میں عیب کا دعویٰ کر کے رجوع کرنا ہے، اس لیے کہ مطلق عقد سلامتی کا تقاضہ کرتا ہے یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کوئی یہ کہے کہ میں نے تیرے ساتھ عیب دار بیع فروخت کی تھی اور مشتری کہے نہیں صحیح سالم فروخت کی تھی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ مطلق عقد اسی بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیع بے عیب صحیح سالم ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کے قول کو رائج قرار نہیں دیا ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

ولو قال له على ألف من ثمن متاع وهي زيوف فقال المقر له جواد، لزمه الجواد.... واعتمد قوله المذكورون قبله أى البرهاني والنسفي وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصلي- (التصحيح الترجيح: ۲۵ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال من ثمن متاع او اقرضني وهي زيوف او نبه رجلة لزمه الجواد وقالوا يلزمه ما قال ان وصل (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱۲۳/۲، بیروت) مثله في فتاوى قاضیخان حیث قدم قول الإمام كما هو دأبه في تصريح الراجح: ۱۴۳/۳ زکریا)

### مبہم اقرار کا حکم

اگر مقرر نے مبہم اقرار کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اقرار صحیح ہو جائے گا۔

وإن أبهم الإقرار لم يصح عند أبي يوسف وقال محمد يصح. (قدوری ۳۳۲/ بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی يوسف ان الإقرار مطلقه ينصرف الى الإقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد المأذون وأحد المتفاوضين عليه فيصير كما اذا صرح به- (هدايه: ۲۴۱/۳ مکتبہ بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مطلق اقرار ہے اور مطلق اقرار سبب تجارت کے اقرار پر محمول کر دیا جاتا ہے، اسی بناء پر عبد ماذون یا متفاوضین میں سے کوئی ایک شریک اگر کوئی مطلق اقرار کرے تو سبب تجارت پر محمول کیا جاتا ہے، چنانچہ مقرر کا مبہم اقرار ایسا ہی ہو گیا کہ گویا اس نے

صراحۃً یہ اقرار کیا ہو کہ حمل کا یہ مال مجھ پر تجارت کی وجہ سے لازم ہے اور اس طرح کا چونکہ صریح اقرار باطل ہوتا ہے تو مبہم اقرار بھی باطل ہوگا۔

علامہ علاء الدین آفندی نے مکملہ رد المحتار میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

ثم قال: فظهر أن قول أبي يوسف هو المختار للفتوى (تكمه رد المحتار: ۱۷۸/۱۲ زکریا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

واعتمد قول ابو يوسف الامام البرهاني والنسفي وأبو الفضل الموصلي وغيرهم. (التصحيح والترجيح: ۲۵۱ بیروت) یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

### غلام غیر مقبوض کے ثمن کا اقرار

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے میرے ذمہ اس غلام کی قیمت کے ہزار روپے ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا اور مقرر نے غلام کی تعیین نہیں کی تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کے موصول یا مفصول ہونے پر حکم دائر ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے

ولو قال له على ألف من ثمن عبد لم اقبضه ولم يعينه لزمه الألف وصل أم فصل ولا يصدق في قوله ما قبضته، لأن على للإلزام.... وقال ابو يوسف و محمد ان صدقه في انه ثمن صدق وصل ام فصل، وان كذبه، .... ان وصل صدق والا فلا. (الاختيار: ۱۴۵/۲ بیروت، قدوری ۳۳۰ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے بقول اس مسئلہ کی کئی صورتیں بنتی ہیں، تفہیم مسئلہ اور تنویر صورت کے پیش نظر ان تمام صورتوں کو بھی ذکر کیا جاتا ہے۔

اولا اس کی دو صورتیں ہیں (۱) مقرر جس غلام کی قیمت کا اقرار کر رہا ہے اس کی اس نے تعیین کی ہوگی یا نہیں۔ اگر کی ہے تو اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں اور چاروں متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) مقرر نے جس غلام کے ثمن کا اقرار کیا ہے مقرر نے اس کی تصدیق کر کے غلام اس کے حوالہ بھی کر دیا تو مقرر ہزار درہم لازم ہوں گے، اس لیے کہ اس کا حکم معایہ ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہوگا۔

(۲) مقرر نے بیع کے سلسلے میں تو مقرر کی تصدیق کر دی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ غلام میرا ہے میں نے ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے جو میں تمہیں سپرد کر چکا ہوں تو اس صورت میں بھی اس کے اقرار کی بناء پر مال لازم ہوگا، حصول مقصود یعنی مقرر کے اقرار کردہ غلام پر اس کے قبضہ کے بعد مقرر اور مقرر کے درمیان غلام کی تعیین میں اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑیگا۔

(۳) مقرر نے غلام کی بیع کے سلسلے میں مقرر کی بات کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ یہ غلام تمہارا ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

(۴) مقرر نے بیع کے سلسلے میں مقرر کی تصدیق کی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ میرا ہے میں نے اس کے علاوہ ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے تو چونکہ دونوں مدعی اور منکر ہیں، لہذا دونوں قسم کھائیں گے، مال بھی لازم نہ ہوگا اور غلام جس کے قبضہ میں ہے اسی کا رہے گا۔

اور عدم تعیین کی صورت میں اقرار مال کے بعد ”لم اقبضہ“ کے کلام کو امام صاحب رجوع عن الاقرار قرار دیتے ہیں اور رجوع درست نہیں ہے۔

جبکہ صاحبین ”لم اقبضہ“ کو کلام مغیر کے قاعدہ کے مطابق دیکھتے ہیں اور اس کے مطابق حکم کی تفصیل کرتے ہیں اور وہ اس طرح ہے:

(۱) مقرر نے سبب وجوب میں مقرر کی تصدیق کی تو ”لم اقبضہ“ کا کلام متصل ہو یا منفصل، مقرر کی بات کا اعتبار ہوگا۔

(۲) مقرر نے سبب وجوب میں مقرر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام متصل ہے تو کلام مغیر کے متصل ہونے کی وجہ سے مقرر کی بات معتبر سمجھی جائیگی۔

(۳) مقرر نے سبب وجوب میں مقرر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام منفصل ہے تو کلام مغیر کے منفصل ہونے کی وجہ سے مقرر کی بات غیر معتبر ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے ان تمام صورتوں میں صاحبینؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے،

وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الألف ولا يصدق في قوله ما قبضت عند ابى حنيفة وصل ام فصل لأنه رجوع.... وقال ابو يوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيء وان فصل لم يصدق اذا انكر المقرله ان يكون ذلك من ثمن عبد وان اقرا انه باعه متاعا فالقول قول المقر. (هدایہ: ۳/۲۴۳ مکتبہ بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔ علامہ صفحہؒ فرماتے ہیں:

وان قال له على ألفا من ثمن عبد اشتريته منه ولم أقبضه.... وان لم يعينه لزمه الألف مطلقا وصل ام فصل... وهذا عنده وعندهما ان وصل صدق والمعتمد الأول. (الدر المنتقى: ۳/۴۱۰ کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اعتمد قوله البرهاني والنسفي وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصلي (التصحیح والترجيح: ۲۵۰ بیروت)

## کتاب الاجارة

### کرایے کے جانور کا ضمان

اگر مستأجر کے لگام کھینچنے یا مارنے سے چوپایا ہلاک ہو گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مستأجر ضامن ہوگا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

وان كبح الدابة بلجامها أو ضربها فعطبت ضمن عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يضمن۔ (قدوری: ۳۴۱ بشری، الاختیار: ۲/۵۶ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة ان الإذن مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونها وهما للمبالغة فيقيد بوصف السلامة كالمرور في الطريق (هدایہ: ۳/۳۰۲، مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستأجر کو مالک کی جانب سے جو اجازت ملی ہے وہ سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے کہ وہ چوپائے کا خیال رکھتے ہوئے اسے ہانکے، اور یہ کام لگام کھینچنے اور

مارے بغیر بھی ہو سکتا ہے اس لیے کہ مارنا اور لگام کھینچنا تو تیز ہنکانے کے لیے ہوتا ہے، لہذا اس میں اجازت وصف سلامتی کے ساتھ مقید ہوگی اور چونکہ مستأجر نے اس کے خلاف کیا اس لیے وہ ضامن ہوگا، جیسے عام راستے میں چلنا جائز ہے لیکن سلامتی کے ساتھ، اسی بناء پر اگر راستے میں کسی کا نقصان کر دے تو ضامن ہوگا۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو رائج قرار نہیں دیا ہے۔ البتہ فتاویٰ ہندیہ میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ کی صراحت مذکور ہے:

واذا كبح الدابة بلجامها أى جذبها الى نفسه بعنف أو ضربها فعطيت ضمن عند ابى حنيفة و عليه الفتوى۔ ( ہندیہ: ۴/۹۳ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، الجوہرۃ النیرۃ: ۵۸۲/۱ )  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان كبحها او ضربها فعطبت ضمن خلافا لهما ( القول المقدم فيه راجح ) (ملتقى  
الابحر: ۳۷۹/۲۔

### اجیر مشترک پر ضمان میں اختلاف

اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں اجیر مشترک اور اجیر خاص، اجیر مشترک جب تک عمل نہ کر لے، اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، جیسے رنگریز اور دھوبی، سامان اس کے قبضہ میں امانت سمجھا جائے گا اگر ہلاک ہو جائے تو امام صاحب کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا۔

والاجراء على ضربين: اجير مشترك و اجير خاص فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل كالصباغ والقصار والمتاع امانة في يده ان هلك لم يضمن شيئا عند ابى حنيفة وقالوا يضمنه. (قدوری: ۳۴۱ بشری، الاختیار: ۵۶/۲ بیروت)  
اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفى البدائع: لا يضمن عنده ما هلك بغير صنعة قبل العمل أو بعده لأنه أمانة فى يده وهو القياس، وقالوا يضمن الا من حرق غالب أو لصوص مكابرين وهو استحسان قال فى الخيرية: فهذه أربعة اقوال كلها مصححة مفتى بها، وما أحسن التفصيل الاخير و

الأول: قول ابی حنیفة وقال بعضهم: قول ابی حنیفة قول عطاء وطاوس وهما من كبار التابعین، وقولهما قول عمرو على وبه یفتی احتشاما لعمرو على وصيانة لأموال الناس۔ وفي التبيين: وبقولهما یفتی لتغیر احوال الناس وبه یحصل صيانة اموالهم لأنه اذا علم أنه لا یضمن ربما يدعی أنه سرق أو ضاع من یده. (شامی: ۸۹/۹ زکریا)

وفی عقود رسم المفتی: إعلم ان كثيرا من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب، بناء على ما كان فی عرفه وزمانه قد تغیرت بتغیر الزمان بسبب فساد أهل الزمان.... منه تضمین الأجیر المشترك. (شرح عقود رسم المفتی: ۱۷۶، ۱۷۷ زکریا)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وحکم الأجیر المشترك ان ما هلك فی یدہ من غیر صنعه فلا ضمان علیه فی قول أبی حنیفة.... وقال أبو یوسف و محمد ان هلك بأمر یمكن التحرز عنه فهو ضامن وإن هلك بأمر لا یمكن التحرز عنه فلا ضمان۔ الى أن قال۔ وبقولهما یفتی اليوم لتغیر احوال الناس وبه یحصل صيانة أموالهم ( ہندیہ: ۴/۵۰۰ زکریا، الدر المننقى: ۵۴۴/۳ کوئٹہ)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان کے سلسلہ میں صحابہ کرام کے زمانے سے ہی اختلاف ہے جیسا کہ حضرت علی اور حضرت عمرؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے اسی بناء پر علماء نے دونوں ہی قول کی تصحیح کی ہے۔

البتہ علامہ شامی کے بقول لوگوں کے احوال بدلنے اور حالات کے متغیر ہونے کی وجہ سے صاحبینؓ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، اس لیے کہ بقول علامہ زیلعی کے کہ اگر ان پر ضمان عائد نہ کیا جائے تو پھر وہ سامان کی حفاظت میں بے پرواہ ہو جاتے ہیں چاہے چوری ہو یا ہلاک ہو جائے جبکہ بعض حضرات تو چوری ہو جانے اور ہلاک ہو جانے کا بہانہ بنا کر مال ہڑپ لیتے ہیں۔

علامہ شامی نے طوری اور محیط کے حوالہ سے اجیر مشترک پر ضمان کی جو تین شرطیں لکھی ہیں اس کو بھی مد نظر رکھا جائے۔

مطلب: ضمان الأجیر المشترك مقید بثلاث شرائط

و حاصل ما فی الطوری عن المحيط أن ضمان المشترك ما تلف مقید بثلاث شرائط: أن يكون فی قدرته رفع ذلك، فلو غرقت بموج أو ریح أو صدمة جبل لا یضمن، وأن يكون محل العمل مسلماً إلیه بالتخلية، فلو رب المتاع أو وکیله فی السفينة لا یضمن، وأن يكون المضمون مما یجوز أن یضمن بالعقد، فلا یضمن الآدمی كما یأتی. شامی: ۹/۹۲)

### اینٹ بنانے والے اجیر کی ذمہ داری کتنی ہے ؟

کسی نے اینٹیں بنانے والے کو اجرت پر لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اجرت کا مستحق اس وقت ہوگا جبکہ اینٹیں پاتھ کر کھڑی کر دے۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک وہ تہ بہ تہ جما کر نہ رکھ دے اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

ومن استأجر رجلاً لیضرب له لبناً: استحق الأجرة إذا أقامه عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا يستحقها حتی یشرجه. (قدوری: ۳۴۵ بشری، الاختیار: ۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ کا مدار عرف پر ہے۔ چنانچہ جس زمانے اور علاقے میں جیسا عرف تھا اس کے مطابق فتویٰ ہونے کی بات فقہاء نے نقل کی ہے۔ شامی میں ہے:

ولضرب اللبن بعد الإقامة وقالاً أي جعل بعضه على بعض وبقولهما يفتى ابن كمال معزياً للعيون۔ وفي هامشه وقولهما استحسان زيلعي، ولعله سبب كونه المفتي به، (رد المحتار مع در المختار: ۲۳/۹ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وقد اعتمد قول الإمان الإمام المحبوبي والنسفي وقال في العيون الفتوى على قولهما، قلت كأنه لاتحاد العرف فيراعى إن اتحد. (التصحيح والترجيح: ۲۵۶۔ علامہ قاسم کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی بناء پر صاحبین کا قول مفتی بہ ہے اور اسی وجہ سے علامہ شامی نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے، لہذا اگر کسی جگہ عرف اس کے خلاف ہو

توفتوی اسی کے مطابق ہوگا، نیز مجمع الأنہر میں علامہ حلبی نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔  
 قیل الفتوی علی قولہما، والعرف دیارنا علی ما قالہ الإمام (مجمع الأنہر: ۵۱۸/۳)  
 کراچی کوئٹہ)

### کپڑا آج اور کل سینے پر الگ الگ اجرت کا حکم

ایک شخص نے درزی کو کپڑے دیے اور کہا کہ اگر آج سی دے تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو نصف درہم ملے گا، چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر آج ہی سی دے تو ایک ہی درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو اجرت مثل ملے گی، اور وہ بھی نصف درہم سے تجاوز نہیں کرے گی، صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، جس دن سی کے دے گا اس دن کی اجرت ملے گی۔  
 وان قال: ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم فان خاطه اليوم فله درهم، وان خاطه غدا فله أجرة مثله عند أبي حنيفة ولا يتجاوز به نصف درهم. وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وأيهما عمل استحق الأجرة. (قدوری: ۳۴۶: بشری، الاختیار: ۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة ولا يمكن حمل اليوم على التاخير لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل واذا كان كذلك يجتمع في الغد تسميتان دون اليوم فيصح الأول ويحبب المسمى ويفسد الثاني ويجب اجر المثل لا يجاوز به نصف درهم لانه هو المسمى في اليوم الثاني.

وفى الجامع الصغير لا يزداد على درهم ولا ينقص من نصف درهم لان التسمية الأولى لاتعتمد فى اليوم الثانى فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان فان خاطه فى اليوم الثالث لا يجاوز به نصف درهم عند أبى حنيفة هو الصحيح لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد أولى (هدايه: ۳۱۳/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے عقد اجارہ کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ ایک آج کے دن کے ساتھ اور دوسری کل کے دن کے ساتھ۔ کل کا ذکر تو حقیقۃً تعلیق کے واسطے ہے اور آج کے دن کو مجازاً تعجیل پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس کے حقیقی معنی میعاد پر اس لیے کہ اس

میں وقت اور کام دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں، اس لیے کہ دونوں میں منافات ہے وقت کا لحاظ کرنے میں اجیر کو اجیر خاص ماننا پڑے گا جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر وہ وقت پر صرف اپنی ذات کو سپرد کر دے تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر عمل کا لحاظ کیا جائے تو اجیر مشترک سمجھا جائیگا جو بغیر عمل کے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا الاحوالہ آج کی شرط کو فساد سے بچانے کے لئے تعجیل پر محمول کیا جائے گا اور اس میں کوئی خرابی نہ ہونے کی وجہ سے آج ہی کام پورا کرنے پر بیان کردہ اجرت واجب ہوگی، اور تعلیق والی دوسری شرط میں چونکہ مذکورہ بالا خرابی لازم آتی ہے اس لیے وہ فاسد ہو جائیگی اور عمل کا عوض اجرت مثل واجب ہوگا اور وہ بھی نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگا؛ اس لیے کہ اسی کو دوسرے دن کی اجرت قرار دی گئی تھی، نیز امام صاحب کے نزدیک تیسرے دن کی اجرت نصف درہم ہی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک صحیح قول کے مطابق نصف درہم سے کم کر دیا جائے گا صاحب ہدایہ کے بقول اس میں بھی امام صاحب کا قول رائج ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو رائج قرار نہیں دیا ہے۔ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

واذا قال ان خطت هذا الثوب فارسیا الخ اعتمد قول الامام فی الخلافیات المذكورة الامام المحبوبي والنسفی وصدر الشریعة وأبو الفضل الموصلی - (التصحیح والترجیح: ۲۵۶ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال ان خطه اليوم فدرهم او غدا فبنصفه فخطه اليوم فله الدرهم وان خطه غدا فله اجر المثل لایجاوز نصف درهم وقالا الشرطان جائزان (القول المقدم فیہ راجح) (ملتقى الابحر: ۱۶۶/۲ بیروت)

### علی سبیل التردید کسی ایک کام کے لیے دکان کا اجارہ

اگر دکان کے مالک نے اجیر سے یہ کہا کہ اگر تو نے اس دکان میں عطار کو کام کے لیے بٹھایا تو فی مہینہ ایک درہم کرایہ ہوگا اور لو ہار کو بٹھایا تو دو درہم کرایہ ہوگا؛ تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کا معاملہ کرنا درست ہے ان میں سے جو عمل کرے گا اس کی اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجارہ فاسد ہوگا۔

وان قال : ان سكنت في هذا الدكان عطارا فبدرهم في الشهر ، وان سكنته حدادا فبدرهمين جاز ، وأى الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابى حنيفة ، وقالوا الاجارة فاسدة ، (قدوری ۳۴۶ بشری ، الاختیار ۵۹/۲ بیروت )

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ولابی حنيفة انه خير به بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما في مسألة الرومية و الفارسية وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد ألا ترى انه لا يدخل ذلك في مطلق العقد وكذا في اخواتها والاجارة تعقد للانتفاع و عنده ترتفع الجهالة ولو احتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب أقل الاجرين لتيقن به - هداية ۳۱۴/۳ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستاجر کو دو مختلف اور صحیح عقدوں میں اختیار دیا ہے، تو جیسے بحالت انفرادیہ عقد صحیح ہوتے ہیں، بحالت اجتماع بھی صحیح ہوں گے، جیسے رومی اور فارسی کپڑے کی سلائی کے مسئلہ میں کہ وہاں بھی دو صحیح عقدوں میں اختیار دیا گیا ہے اور اجیر جس کو متعین کرے اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہو جاتی ہے اور عقد بھی درست ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس بناء پر کہ اجرت عمل سے واجب ہوتی ہے جو بھی عمل کرے گا اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہو جائے گی اور جہالت بھی نہیں رہے گی، حتیٰ کہ اگر مستاجر نے اجیر کو شئی مستاجرہ سپرد کردی اور اس نے ابھی تک اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا اور نفس تسلیم پر اجرت واجب کرنے یا وصول کرنے کی نوبت آئے تو دو اجرتوں میں سے جو اقل ہوگا وہ متیقن ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔ گویا کسی صورت میں یہ عقد مفقض الی النزاع نہیں۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے،

واذا قال ان خطت هذا الثوب فارسيا الى ان سكنت في هذا الدكان الخ اعتمد قول الامام في الخلافات المذكورة الامام المحبوبي والنسفي و صدر الشريعة و ابو الفضل الموصلي - التصحيح والترجيح ۲۵۶ بیروت

## مشاع چیز کا اجارہ

مشاع چیز کو شریک کے علاوہ کسی اور کو اجرت پر دینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

ولا تجوز اجارة المشاع عند أبي حنيفة إلا من الشريك وقال ابو يوسف ومحمدؒ اجارة المشاع جائزة . (قدوری ۳۴۹ بشری)

اس مسئلہ میں دونوں قول مفتی بہ ہیں؛ البتہ اکثر علماء نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، صاحب ہدایہ امام صاحب کے قول کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ولابی حنيفة انه آجر ما لا يقدر على تسليمه فلا يجوز وهذا لان تسليم المشاع وحده لا يتصور والتخلية اعتبرت تسليمًا لوقوعه تمكينًا وهو الفعل الذي يحصل به التمكن ولا يمكن في المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه وأما التهايو فانما يستحق حكمًا للعقد بواسطة الملك وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد وشرط الشيء يسبقه ولا يعتبر المتراخي سابقًا، واما اذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوخ والاختلاف في النسبة لا يضره على انه لا يصح في رواية الحسن عنه ، وبخلاف الشيوع الطارى لان القدرة على التسليم ليس بشرط للبقاء وبخلاف ما اذا آجر من رجلين لأن التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طار - (هداية ۳۰۶/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کا مقصد عین شئی سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے جو کہ قبضہ کے بغیر ممکن نہیں اور قبضہ کے لیے سپردگی کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ شئی معین و مفرز میں ہی ممکن ہے نہ کہ مشاع میں، لہذا قبضہ اور تسلیم ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ اصل مقصود ہے اجارہ بھی درست نہ ہوگا۔

رہا مسئلہ تخلیہ کے تسلیم شمار ہونے کا تو وہ بالذات اور علی الاطلاق تسلیم شمار نہیں کیا جاتا بلکہ انہیں عقدوں میں شمار ہوتا ہے، جن میں تخلیہ سے عین شئی میں تصرف اور انتفاع پر قابو حاصل ہو جاتا ہو جیسے بیع کہ اس میں اصل مقصد تملیک رقبہ ہے، جس میں شیوع نقصان دہ نہیں ہے، جب کہ اجارہ

میں اصل مقصد عین شی سے نفع اٹھانا ہے جو کہ غیر مقسوم میں ممکن نہیں، اس لیے اس میں تخلیہ سے بھی کام نہیں چلے گا، اور باری باری بطور تہایو کے بھی اس سے فائدہ اٹھانا صحیح نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ حکم عقد ہے جو کہ صحت عقد پر مرتب ہوگا، جب عقد ہی درست نہیں تو حکم عقد کیسے درست ہوگا۔ اور شریک کو اجرت پر دینا اس لیے جائز ہے کہ اس میں شیوع کا تحقق نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں کل نفع اپنی ملک پر ہی حاصل ہوتا ہے، بعض نفع بحکم ملک اور بعض بحکم اجارہ، بس فرق اتنا ہے کہ اس میں دو مختلف نسبتیں ہیں اور نسبت کے مختلف ہونے سے عقد میں کچھ نقصان نہیں ہوتا، اس لیے کہ اتحاد معقود کے بعد اختلاف سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ شیوع طاری بھی تو بالاجماع مفسد اجارہ نہیں ہوتا حالاں کہ اس میں بھی تسلیم پر قدرت نہیں ہوتی تو ابتدا میں بھی شیوع مانع نہیں ہونا چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ عقد اجارہ منعقد ہونے کے لیے تسلیم شرط ہے لیکن بقاء عقد اجارہ کے لیے شرط نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتداء شرط ہو بقاء نہ ہو جیسے ابتداء صلاۃ کے لیے تکبیر افتتاح شرط ہے بقاء صلاۃ کے لیے نہیں۔

علامہ ترمذی و حنفی فرماتے ہیں

وتفسد ایضا بالشیوع الا اذا آجر کل نصیبہ أو بعضہ من شریکہ فیجوز وجوزاہ بکل حال وعلیہ الفتوی، زیلعی و بحر معزیہ للمغنی، لکن ردہ العلامة قاسم فی تصحیحہ بأن مافی المغنی شاذ مجهول القائل فلا یعول علیہ،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله بالشیوع: ای فیما یحتمل القسمة أو لا عنده وعلیہ الفتوی، وقوله فلا یعول علیہ: بل المعول علیہ مافی الخانیة ان الفتوی علی قول الامام وبہ جزم أصحاب المتون والشروح فكان هو المذهب أفاده المصنف وعلیہ العمل الیوم.

علامہ رافعی فرماتے ہیں:

قول الشارح: لکن ردہ العلامة قاسم: ماسیاتی فی المتفرقات یدل علی ان قولہما

مفتی بہ ایضاً فانظره ونقل فیہا ان قولہما مفتی بہ عن المضممرات، و نقل ابو السعود فی حاشیۃ الاشباہ عند قولہ: و جاز استئجار طریق للمرور ان الفتوی علی قولہما عن المضممرات والفتاوی الصغری والتتمة وغیرہا من الكتب المعتمدة (کالكفاية وتبيين الحقائق) فالترجيح قد اختلف - وقال فی شرح الاشباہ اکثر المشائخ علی ترجیح قولہ (ردالمحتار علی الدر المختار ۶۵/۹)

ہندیہ میں ہے :

اجارة المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم فاسدة فی قول ابی حنیفہ ، و علیہ الفتوی ، ہندیہ ۴۷/۴ کوئٹہ

فتاوی قاضی خان میں ہے :

إجاره المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم فاسدة فی قول ابی حنیفہ و علیہ الفتوی ، (حاشیہ ۳۳۱/۲)

### مرضعہ کو اجرت میں کھانا اور کپڑے دینا

دودھ پلانے والی کو اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض اجرت پر لینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

و يجوز بطعامها و كسوتها و قال لا يجوز، (الاختیار ۶۱/۲ بیروت قدوری ۳۴۹ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

قال و يجوز بطعامها و كسوتها استحسانا عند أبي حنيفة ... وله أن الجهالة لاتفضى إلى المنازعة لان في العادة التوسعة على الآظار شفقة على الأولاد فصار كبيع قفيز من صبرة ... وفي الجامع الصغير فان سمي الطعام دراهم و وصف جنس الكسوة واجلها و ذروعها فهو جائز يعنى بالاجماع و معنى تسمية الطعام دراهم ان يجعل الاجرة دراهم ثم يدفع الطعام مكانها و هذا لاجهالة فيه - (هداية ۳۰۷/۳ مکتبہ بلال .)

امام صاحبؒ کے نزدیک بدلیل استسنان انا کو اجرت پر لینا جائز ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی المنازعة نہیں ہے اس لیے کہ اولاد کی شفقت و محبت کی وجہ سے انا پر خوراک

و پوشاک میں وسعت سے کام لینے کی عام عادت ہے جیسے، اناج کے ڈھیر میں سے بائع نے کسی کو ایک قفیز بیچا تو اس میں کوئی منازعت پیش نہیں آتی بل کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے جس طرف سے چاہے دے دے۔ شامی میں ہے :

و کذاب طعامها و کسوتها ولها الوسط و وهذا عند الامام لجریان العادة بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد ، قال الشامی فی هامشه : قوله لجریان العادة : جواب عن قولهما لا تجوز ، لان الأجرة مجهولة و وجهه ان العادة لما جرت بالتوسع على الظئر شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع و الجهالة ليست بممانعة لذاتها بل لكونها مفضية الى النزاع ، (شامی ۷۳/۹ زکریا ، ومثله فی التبیین ۱۲۳/۶ زکریا )  
ہندیہ میں ہے :

و كذلك كل إجارة فيها رزق او علف فهي فاسدة الا في استئجار الظئر بطعامها و کسوتها (ہندیہ ۴۴۲/۴ کوئٹہ)

### اجیر اور مستاجر کے درمیان اختلاف کا بیان

اگر کپڑے کا مالک کاریگر سے کہے کہ تو نے مفت میں میرا کام کیا ہے اور کاریگر کہے کہ اجرت پر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ شخص کاریگر کا حریف و خلیف ہو یعنی ان میں پہلے سے اجرت پر لین دین کا معاملہ جاری ہو تو اس کو اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کاریگر اس پیشہ میں اجرت پر کام کرنے میں مشہور ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

ولو قال صاحب الثوب للصانع : عملته لی بغیر اجر وقال الصانع بأجر ، فالقول قول صاحب الثوب عند ابی حنیفة مع یمینہ ، وقال ابو یوسفؒ ان کان له حریفا فله الأجرة فان لم یکن له حریفا فلا اجرة له ، وقال محمدؒ : ان کان الصانع معروفا لهذه الصنعة بالأجرة فالقول قوله انه عمله بأجرة ،

(قدوری ۳۵۰ بشری ، الاختیار ۶۳/۲ بیروت )

اس مسئلہ میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے ، الاختیار میں ہے :

وقال محمد<sup>ؒ</sup>: ان اتخذ حانوتا وانتصب لهذه الصناعة فله الأجرة والا فلا وعليه الفتوى، لانه دليل على العمل بالاجرة حرفا، والمعروف كالمشروط (الاختيار ۶۳/۲ بيروت)

یعنی جب اس نے دکان ہی اس پیشہ کے لیے کھولی ہے تو عرفاً یہ اجرت پر کام کرنے کی دلیل ہے اور فقہ کا اصول ہے ”المعروف كالمشروط“ کہ جو چیز عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح ہے کہ گویا صانع نے اجرت کی شرط پر ہی کام کیا ہے، لہذا اسے اجرت ملے گی اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔  
شامی میں ہے:

وقال محمد<sup>ؒ</sup> ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالأجر وقيام حاله بها أى بهذه الصنعة كان القول قوله بشهادة الظاهر والا فلا وبه يفتى، قال الشامي: قوله بشهادة الظاهر: لانه لما فتح الدكان لاجله جرى ذلك مجرى التنصيص عليه اعتبار الظاهر المعتاد، (شامی ۱۰۳/۹ زکریا)

علامہ زیلعی فرماتے ہیں

قال والقول لرب الثوب فى القميص والقباء.... وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر وقيام حاله بها كان القول قوله والا فلا.... حتى قال - والفتوى على قول محمد<sup>ؒ</sup>، (تبیین ۱۵۵/۶ زکریا)

## کتاب الشفعة

**طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے حق شفعہ کا ختم ہونا**

طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک شفعہ باطل نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف<sup>ؒ</sup> سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کی کسی مجلس میں مخالفت کو ترک کر دیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اشہاد کے بعد ایک مہینہ تک خصومت کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔

ولا تسقط بالتاخير (عن ابی حنیفہ وفى رواية عن ابی یوسف) وعن ابی یوسف ان ترکہ مجلسا او مجلسین من مجالس الحكم بطل... وقد مر محمد بشهر، الاختيار

۴۷/۲ بیروت، قدوری،

اس مسئلہ میں فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے، اگرچہ ظاہر الروایت امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

وبتأخيره (أى تأخير طلب تمليك وخصومة) مطلقا لا تبطل الشفعة حتى يسقطها بلسانه به يفتى وهو ظاهر المذهب وقيل يفتى بقول محمد إن آخره شهرا بلاعذر بطلت كذا فى الملتقى يعنى دفعا للضرر، وفى هامشه قوله وقيل يفتى لقول محمد: قائله شيخ الاسلام وقاضى خان فى فتاواه وشرحه على الجامع ومشى عليه فى الوقاية والنقاية والذخيرة والمغنى وفى الشرنبلالية عن البرهان انه اصح ما يفتى به، قوله دفعا للضرر، بيان لوجه الفتوى بقول محمد، قال فى شرح المجمع: وفى الجامع النخانى: الفتوى اليوم على قول محمد لتغير احوال الناس فى قصد الاضرار۔ شامى ۳۳۰/۹ زكريا،

خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے احوال بدلنے کی وجہ سے مشتری کو نقصان سے بچانے کے لیے فتویٰ فی زمانہ امام محمدؒ کے قول پر دیا جائیگا اس لیے کہ اگر بلا عذر تاخیر کی وجہ سے حق شفیعہ کو باطل نہیں کیا جائے گا تو مشتری کو نقصان ہوگا وہ شفیع کے حق شفیعہ کے طلب کے ڈر سے تصرف بھی نہ کر سکے گا اور بیع بھی یوں ہی بے کار پڑی رہے گی، ممکن ہے شفیع محض مشتری کو تصرف سے روک کر نقصان پہنچانے ہی کی غرض سے تاخیر کر رہا ہو لہذا دفعا للضرر امام محمدؒ قول کے مطابق ایک مہینہ کے بعد حق شفیعہ کو باطل سمجھا جائے گا۔

مجمع الأنهر میں ہے :

لا تبطل الشفعة بتأخيره .... انه اى الشفيع ان اخره اى طلب الخصومة شهرا بلاعذر بطلت الشفعة لانه قال الفتوى اليوم على اذا اخر شهرا اسقطت الشفعة بتغير احوال الناس فى قصده الاضرار بالغير وفى المحيط والخلاصة ومنية المفتى ومختارات النوازل: والفتوى على قول محمد. مجمع الانهر: ۴۷۵/۲۔

صاحب تبیین علامہ زبلیؒ رقم طراز ہیں:

(ثم لا تسقط بالتأخير) أى لا تسقط الشفعة بتأخير هذا الطلب وهو طلب الأخذ بعد ما استقرت شفيعته بالاشهاد وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف فى ظاهر الرواية

.... وقال محمد: إن آخر هذا الطلب إلى شهر من غير عذر بطلت شفيعته... وقال شيخ الاسلام الفتوى اليوم على أنه إذا أخر شهرا سقطت الشفاعة لتغير أحوال الناس في قصد الاضرار، تبين ۳۶۰/۶ زكريا

### ثمن کے متعلق شفیع اور مشتری میں اختلاف

جب شفیع اور مشتری میں ثمن میں اختلاف ہو جائے تو مشتری کا قول معتبر ہوگا؛ اگر دونوں بینہ قائم کر دیں تو طرفین کے نزدیک شفیع کا بینہ معتبر سمجھا جائے گا اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مشتری کا بینہ معتبر ہوگا۔

إذا اختلف الشفيع والمشتري في الثمن فالقول قول المشتري فان اقاما البينة فالبينة بينة الشفيع عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابي يوسف البينة بينة المشتري، (قدوری ۳۶۳ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ طرفین کے قول پر ہے: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لاتنافي بينهما فيجعل كأن الموجود بيعان وللشفيع ان يأخذ بأيهما شاء، وهذا بخلاف البائع مع المشتري لأنه لايتوالى بينهما عقدان إلا بانفساخ الاول وههنا الفسخ لا يظهر في حق الشفيع. هداية ۳۹۹/۴ مكتبة بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اور مشتری کے بینہ سے بیع کے ثمن میں جو اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں کوئی منافات نہیں ہے، بل کہ تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ بائع اور مشتری کے درمیان دو بیع قرار دی جائے کہ پہلے دونوں میں مثلاً دو ہزار میں معاملہ طے ہوا پھر بعد میں ایک ہزار میں ہوا اور شفیع کو اختیار ہے دونوں میں سے جس کے بدلے چاہے گھر کو شفیعہ میں لے لے۔

برخلاف بائع اور مشتری کے باہمی اختلاف کے کہ وہاں دونوں کے درمیان ایک بیع پر پے در پے دو عقد نہیں ہو سکتے، پہلی والی بیع کے بینہ غیر معتبر ہوں گے اور ایک ہی بیع کے بینہ قابل اعتبار ہوں گے اس لیے بیع میں کوئی ایک بینہ معتبر ہوگا؛ مگر شفیعہ میں شفیع دونوں میں جس بینہ کو چاہے اور جس قیمت پر چاہے حق شفیعہ پر لے سکتا ہے۔

شامی میں ہے:

وان اختلف الشفيع والمشتري في الثمن صدق المشتري وان برهننا فالشفيع أحق لأن بينته ملزمة - قوله لأن بينته ملزمة : أي للمشتري ، بخلاف بينة المشتري لأن الشفيع مخير والبيانات للالزام فالأخذ بينته أولى - ۳۳۵/۹ -

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فان اقاما البينة فالبينة بينة الشفيع عند أبي حنيفة ورجح دليله في الشروح واعتمد قوله المحبوبى والنسفى و أبو الفضل الموصلى وصدر الشريعة . (التصحيح والترجيح : ۲۶۵ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کا قول اختیار کیا ہے، جو وجہ ترجیح ہے۔

### اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ

شفعه کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

ولانكره الحيلة في اسقاط الشفعة عند ابى يوسف وقال محمد تكره ،  
(قدوری ۳۶۵ بشری ، الاختیار ۵۱/۲ بیروت)

### الملاحظه :

محیط کبیر میں منتقی سے منقول ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی صحیح روایت محفوظ نہیں ہے۔

وفى المحيط الكبير نقلا عن المنتقى : قال هشام : سئلت محمدا عن رجل جعل بيتا من داره هبة لرجل ثم باع بقية الدار منه هربا من الشفعة قال : كان ابو يوسف لا يرى بذلك بأسا واما محمد فكرهه كراهة شديدة ولم يحفظ عن ابى حنيفة شيئا، المحيط الكبير (۵۹۰/۷)

واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف حق شفعہ ثابت ہونے سے پہلے ہے اور ثبوت حق کے بعد حیلہ مکروہ ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

واما الحيلة لدفع ثبوتها ابتداء: فعند ابی یوسف لا تکره وعند محمد تکره ویفتی بقرول ابی یوسف فی الشفعة، قال الشامی فی هامشه: قوله ویفتی بقرول ابی یوسف فی الشفعة: بل نقل فی النهاية ان منهم من قال انه لا خلاف فیها، وفی البزازیة: وان قبل الثبوت لا بأس به عدلا کان: یعنی الشفیع او فاسقا فی المختار لانه لیس بابطال، شامی (۵۸/۹)

مجمع الانهر میں ہے:

وبه أى بقرول ابی یوسف یفتی قبل وجوبها وان کان بعد وجوبها فمکروهة بالاجماع، مجمع الانهر ۱۲۱/۴

بہر حال مختلف فیہ مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف أنه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا، (هدایة ۴۰۹/۴)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تو حق ثابت ہونے سے پہلے اس کے ثبوت کو روکنے کے لیے حیلہ کرنا ہے جس میں کوئی ضرر اور ظلم نہیں ہے اور ضرر تو حق ثابت ہونے کے بعد اس کو باطل کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں

تکره الحيلة لإسقاط الشفعة بعد ثبوتها وفاقا كقوله للشفيع اشتريه مني، و ذكره البزازی، وأما الحيلة لدفع ثبوتها ابتداء: فعند ابی یوسف لا تکره وعند محمد تکره، ویفتی بقرول ابی یوسف فی الشفعة، قیده فی السراجیة بما اذا كان الجار غیر محتاج الیه، واستحسنه محشی الأشباه،

قال ابن عابدين فی هامشه: قوله ویفتی بقرول ابی یوسف فی الشفعة: بل نقل فی النهاية ان منهم من قال: انه لا خلاف فیها، وفی البزازیة: وان قبل الثبوت لا بأس به عدلا کان: یعنی الشفیع، او فاسقا فی المختار لانه لیس بابطال،

قوله واستحسنه محشی الاشباه: هو العلامة شرف الدین الغزی فی تنویر البصائر حیث قال: وینبغی اعماد هذا القول لحسنه، رد المحتار علی الدر المختار ۳۵۸/۹ زکریا خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں حق شفعہ کے ثابت ہونے سے پہلے شفیع کے حق کو باطل کرنے کیلئے

حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اسلیے کہ اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے۔  
 نیز مناسب ہوگا کہ اس میں علامہ حصکفیؒ کے فتاویٰ سراجیہ سے نقل کردہ محتاج کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی اگر شفع محتاج اور ضرورت مند نہ ہو تو حیلہ مکروہ نہیں ورنہ اس کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے ثبوت حق سے پہلے بھی دفع حق کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہوگا۔ فتاویٰ سراجیہ میں اس مسئلہ کو عدم احتیاج کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے محشی اشباہ علامہ شرف الدین غزی نے اس کو بہتر سمجھا ہے اور علامہ شامی نے بھی اس کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد نہیں کیا ہے۔

## کتاب الشریکۃ

### ذمی اور مسلمان کے مابین شرکت مفاوضۃ

ذمی اور مسلمان کے درمیان شرکت مفاوضہ طرفینؒ کے نزدیک درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کراہت کے ساتھ درست ہے۔

لا یصح بینہما مفاوضۃ (ای عند ابی حنیفۃ ومحمد) وقال ابو یوسفؒ تنعقد المفاوضۃ بینہما. (الاختیار ۱۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ طرفینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولہما انہ لاتساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خموراً او خنازیر صح ولو اشترایا مسلم لا یصح، ہدایۃ: ۶۰۶/۲۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں شریکوں کے درمیان مال، تصرف اور دین میں برابری ہو؛ لیکن یہاں تصرف کے دائرہ کار میں دونوں میں برابری نہیں ہے، کیوں کہ ذمی رأس المال سے خنزیر یا شراب خرید سکتا ہے مسلمان نہیں۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولا یبین المسلم والکافر: وهذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف یجوز، والمعتمد قولہما عند الكل کما نقلت به المصنفات للفتویٰ وغیرها، التصحیح والترجیح ۲۶۷ بیروت.

## شرکاء کا ایک دوسرے کی طرف سے زکاة ادا کرنا

اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو اپنی زکوة ادا کرنے کی اجازت دی اور ان میں سے ہر ایک نے زکوة دے دی (صاحب مال نے بھی اپنی زکوة ادا کی اور شریک نے بھی شریک آخر کی طرف سے ادا کی) تو امام صاحب کے بقول جس نے بعد میں ادا کی ہوگی وہ ضامن ہوگا خواہ پہلے شخص کے ادا کرنے سے واقف ہو یا نہ ہو۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو پہلے کی ادائیگی کا علم نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔

فان أذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكاته ، فأدى كل واحد منهما فالثاني ضامن ، سواء علم بأداء الاول او لم يعلم عند ابى حنيفةؒ وقالا ان لم يعلم لم يضمن - قدوری ۳۷۷ بشری ، الاختیار ۱۹/۳ بیروت

نیز الاختیار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ثانی کے ضامن ہونے کا حکم تب ہے جب دونوں شریکوں نے مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے زکاة ادا کی ہو، ایک ہی وقت میں زکوة نہ دی ہو، ورنہ تو ہر ایک ایک دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا۔

فإن اذن لكل واحد منهما لصاحبه فاديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه - الاختیار ۱۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة انه مأمور بأداء الزكوة والمودى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لأن المقصود من الأمر إخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر إلا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل بإدائه وعرى أداء المأمور عنه فصار معزولا علم ام لم يعلم لانه عزل حكمی - هداية : ۶۱۴/۲۔

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے ایک دوسرے کو زکوة ادا کرنے کا وکیل بنایا تھا، لہذا جب اول نے اپنی طرف سے زکوة ادا کر دی تو ثانی لامحالہ وکالت سے معزول ہو گیا خواہ اس کو علم ہو یا نہ ہو کیوں کہ جس چیز کا اسے وکیل بنایا گیا وہ اول نے خود ہی سرانجام دیدیا، لہذا جب ثانی معزول ہو چکا تھا اور اس کے بعد اس نے جو رقم دی ہے وہ مال شرکت میں سے اول

کی رضا مندی کے بغیر دی ہے لہذا وہ ضامن ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قوله فالثانی ضامن علم بادائه او لم يعلم ، علم من قوله (فالثانی) ان هذا فيما اذا اديا على التعاقب وهذا قول ابی حنیفہؒ ، وذكر فی كتاب الزكاة من المبسوط وعند هما لا يضمن مالم يعلم بادائه وهكذا فی العيون قال فيه ولو علم الوكيل بأداء الموكل ثم ادى الوكيل ضمن بالاجماع وقال الولوالجي ان في بعض المواضع لا يضمن عندهما وان علم بآداء المالك ونص في زيادات العتابي أن عندهما لا يضمن علم بآدائه أولم يعلم وقال وهو الصحيح عندهما وكذا ذكر في الأسرار ورجح دليل الامام واعتمد ه المحبوبي والنسفي - (التصحيح والترجيح ۲۶۹ بيروت)

علامہ قاسمؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ بصورت تعاقب ادائیگی میں ثانی شخص اول کا ضامن ہوگا چاہے اول کی ادائیگی کا اسے علم ہو یا نہ ہو اور صاحبینؒ سے علم اور عدم علم کا لحاظ کرتے ہوئے ضمان اور عدم ضمان کی مختلف روایتیں منقول ہیں؛ لیکن امام احمد بن عمر عتانی نے اپنی زیادات میں اور اسی طرح اسرار میں اس بات کی صراحت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے کہ ثانی ضامن نہ ہوگا چاہے اس کو اول کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو اور اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے، نیز صاحب مجمع الانہر علامہ آفندیؒ کے بقول اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کی غیر موجودگی میں ایک ساتھ زکوٰۃ ادا کی۔

(۲) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوٰۃ ادا کی لیکن کس نے پہلے ادا کی اور کس نے بعد میں یہ معلوم نہیں۔

(۳) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوٰۃ ادا کی اور اول اور ثانی کا علم ہو۔

علامہ آفندی کے بقول امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف تعاقب اور عدم تعاقب دونوں صورتوں میں ہے۔

لہذا پہلی اور دوسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک علم نہ ہونے کے باوجود دونوں ضامن ہوں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک عدم علم کی وجہ سے ضمان نہیں آئے گا اور تیسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اول کی ادائیگی کا علم تھا، پھر بھی اس نے ادا کیا اس لئے ضامن ہوگا۔

فان اذن کل منہما لصاحبه بان يؤدى الزكاة عنه فأديا بغيبة صاحبه معاى فى زمان واحد او لا يعلم التقديم والتاخير ضمن كل من الشريكين وان لم يعلم بادائه حصة صاحبه عند الامام وعندهما لا يضمن اذالم يعلم كما فى الكافى وان اديا متعاقبا ضمن الثانى سواء علم باداء الاول او لا عند الامام وقال لا يضمن ان لم يعلم فان علم باداء صاحبه ضمن ، وفى الزيادات لا يضمن علم باداء شريكه او لا وهو لصحيح عندهما كما فى الكافى وعلى هذا الخلاف الوكيل باداء الزكاة او الكفارة اذا دى الأمر بنفسه مع اداء المأمور او قبله .

قوله وقال لا يضمن مصروف الى مسئلتين معا والا تكون المسئلة الأولى خالية عن الخلاف ولكن لا يخلو عن التعسف لان سوق كلامه يشعر بأن الخلاف انما هو فى ادائهما متعاقبا فقط مع ان الخلاف واقع فيهما كما قررناه فالأولى ان يذكر الخلاف فيهما تدبر - (مجمع الانهر: ۷۲۹/۱)

مذکورہ بالا عبارتوں سے ایک بات اور یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ صاحبین کے قول کی تخریج میں اختلاف ہے۔ مبسوط کی کتاب الزکوۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالک کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کرے گا تو ضامن ہوگا جب کہ ولوالحی، زیادات، عثمانی وغیرہ کے حوالہ سے صاحبین کا قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریک کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو بہر صورت ضامن نہ ہوگا، نیز علامہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح اور مجمع الأنهر کی سابقہ عبارات میں صاحبین کے اس دوسرے قول کی تصحیح بھی مذکور ہے

## کتاب المضاربت

### مضاربت در مضاربت

مسئلہ: اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کو مضارب بت پر مال

دیا تو امام زفرؒ کے نزدیک صرف مال دینے سے ہی مضارب اول پر ضمان عائد ہو جائے گا، صاحبینؒ کے نزدیک محض دینے سے ہی ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب آخر عمل اور تصرف نہ کر لے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک مضارب ثانی مال مضارب بت کو کام میں لا کر نفع حاصل نہ کر لے ضمان نہیں آئے گا۔

واذا لم يؤذن للمضارب في الدفع مضاربة فدفعه الى غيره مضاربة ضمن عند زفرؒ لوجود المخالفة، وقال لا يضمن المالم يعمل لأن الدفع لا يتقرر مضاربة إلا بالعمل، وقال ابو حنيفةؒ: لا يضمن مالم يربح - الاختيار ۴/۳ بیروت

توضیح: الاختیار کی عبارت کے مطابق امام صاحب کا مذہب ربح کی صورت میں ضمان کا معلوم ہوتا ہے لیکن مجمع الانہر اور شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام صاحب سے حسن ابن زیاد کی نقل کردہ ایک روایت ہے اور ظاہر الروایت میں تو تینوں اماموں کے نزدیک سوائے امام زفرؒ کے مضارب ثانی کے عمل پر ہی ضمان ہے، چاہے نفع ہو یا نہ ہو؛ اور وہ بھی تب ہے جب کہ دونوں عقد صحیح ہوا اگر ایک بھی فاسد ہوگا تو کسی پر ضمان نہ آئے گا۔  
مجمع الانہر میں ہے:

فان ضارب المضارب ای دفع المضارب مال المضاربة الى آخر مضاربة بلاذن من رب المال فلا ضمان على المضارب اذا هلك المال بمجرد الدفع مالم يعمل المضارب الثاني في المال فاذا عمل ضمن الدافع ربح الثاني اولا في ظاهر الرواية عن الامام وهو قولهما وفي رواية الحسن عن الامام لا يضمن بالعمل ايضا مالم يربح أي الثاني وقال زفرؒ يضمن بالدفع تصرف اولم يتصرف وهو رواية عن ابی یوسفؒ وهو قول الائمة الثلاثة، مجمع الانهر: ۴۵۳/۳ کوئٹہ

شامی میں ہے

فقال ضارب المضارب آخر بلاذن المالك لم يضمن بالدفع مالم يعمل الثاني ربح الثاني اولا على الظاهر --- الا اذا كانت الثانية فاسدة فلا ضمان وان ربح، قوله بلاذن: أي او تفويض بأن لم يقل له رب المال اعمل برأيك.... أي لأن المضارب لا يملك أن

یضارب الاباذن رب المال۔ قوله على الظاهر: ای ظاہر الروایة عن الامام وهو قولهما، وفي رواية الحسن عنه: لم يضمن مالم يربح..... وجه الظاهر الرواية: ان الربح انما يحصل بالعمل فيقام سبب حصول الربح مقام حقيقة حصوله في صيرورة المال مضمونابه، وهذا اذا كانت المضاربة الثانية صحيحة، فاذا كانت فاسدة لا يضمن الاول وان عمل الثاني، قوله الاذا كانت الثانية فاسدة: قال في البحر وان كانت احدا هما فاسدة او كلاهما فلا ضمان على واحد منهما..... قال في التبيين: هذا اذا كانت المضاربتان صحيحتين، وأما اذا كانت احدا هما فاسدة او كلاهما فلا ضمان على واحد منهما الخ۔ والحاصل: أن صحة الثانية فرع عن صحة الأولى، فلا تصح الثانية الا اذا كانت الاولى صحيحة، فاشتراط صحة الثانية اشترط لصحة الأولى، (شامی ۴۰۰/۱۲ زکریا)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں اختلاف فقط ائمہ ثلاثہ حنفیہ اور امام زفرؒ کے درمیان رہا اور فتویٰ بھی ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔  
علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله على الظاهر: اء ظاہر الرواية عن الامام وهو قولهم قال الرافعی قوله وهو قولهما وعليه الفتوى۔ شامی مع تقریرات الرافعی: ۶۷۶/۱۳۔

### مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح

طرفین کے نزدیک مضارب کو اختیار نہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح کرائے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کا نکاح کرنا درست ہے۔

ولایزوج عبداً وفي الجوهرۃ واما الامة، فقال ابو حنیفہؒ ومحمدؒ لا یزوجها..... وقال ابو یوسفؒ له ان یزوج الامة۔ الجوهرۃ النيرة، الاختیار ۱۱۰/۲ بیروت کتاب المأذون،

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه ليس بتجارة والعقد لا يتضمن الا التوكيل بالتجارة وصار كالكتابة

والاعتاق علی مال لانه اکتساب ولكن لمالک یکن تجارة لا یدخل تحت المضاربة فکذا هذا ، (هدایہ ۳، ۱۷۲ مکتبہ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت نہیں ہے اور عقد مضاربہ تو کیل تجارت کے علاوہ کسی اور طریق سے کمائی کو شامل نہیں، چنانچہ یہ ایسا ہی ہے جیسے مضاربہ کے غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے عوض آزاد کرنا کہ اس سے بھی مال حاصل ہوتا ہے؛ لیکن چوں کہ یہ تجارت نہیں ہے اس لیے عقد مضاربہ کے تحت داخل نہیں ہوتا لہذا تزویج امۃ بھی داخل نہ ہوگی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولا یملک تزویج قن من مالها ، وفي هامشه أى لا یملک المضارب تزویج عبدأو أمة من مال المضاربة ... وعن ابی یوسف<sup>ؒ</sup> أن للمضارب تزویج الامۃ لانه من الاکتساب ..... ولهما انه لیس من باب التجارة فلا یدخل تحت الاطلاق لان لفظ المضاربة یدل علی تحصیل المال بطریق التجارة لا بأی طریق کان ، ألا ترى أنه لیس له أن یکاتب ولا یعتق علی مال وان کان بأضعاف قیمته ، علی أن فی تزویج الأمۃ خطرا وهو الحمل وعدم الخلاص منه کما فی المنبع - ( شامی ۱۲/۳۹۴ بیروت )

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا یزوج عبدا ولا أمة من مال المضاربة وعن ابی یوسف<sup>ؒ</sup> انه یزوج الامۃ والمعتمد قولهما عند الكل ، کما اعتمده المحبوبي والنسفی والموصلی وغیرهم - التصحیح والترجیح ۲۷۱ بیروت

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

## کتاب الوكالة

### توکیل بالخصومة

(۱) حدود اور قصاص کے علاوہ حقوق میں اثبات حق کے لیے استیفاء حق کے لیے اور اداء حق کے لیے وکیل بالخصومت بننا، بنانا درست ہے۔

(۲) حدود اور قصاص میں امام صاحب کے نزدیک اثبات حدود کے لیے توکیل بالخصومت جائز ہے، استیفاء اور اداء کے لیے جائز نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں اثبات حدود کے لیے بھی توکیل درست نہیں۔

ویجوز التوکیل بالخصومة فی سائر الحقوق واثباتها، ویجوز بالاستیفاء الا فی الحدود والقصاص فان الوكالة لاتصح باستیفاءها مع غیبة الموکل عن المجلس، وفی هامشه المعتبر: بالخصومة، قال الاسبیجابی: وهذا قول أبی حنیفة، وقال ابو یوسف: لایجوز فی اثبات الحد والخصومة فیہ وقول محمد مضطرب والاظہرانہ مع ابی حنیفة، (قدوری ۳۸۴ بشری، الاختیار ۱۶۸/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں راجح قول طرفین کا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الخصومة شرط محض لأن الوجوب مضاف الی الجنایة و الظہور الی الشهادة فیجرى فیہ التوکیل کما فی سائر الحقوق، ہدایہ ۱۸۶/۳ مکتبہ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت یعنی حدود اور قصاص کے ثبوت کے لیے مقدمہ دائر کرنا محض ایک شرط ہے بغیر خصومت کے حدود اور قصاص کا ثبوت ناممکن ہے اور خصومت شرط محض اس لیے ہے کہ حد واجب ہوتی ہے جنایت کے ثبوت سے اور جنایت ثابت ہوتی ہے شہادت سے، خصومت سے نہ وجوب حد ہوتا ہے نہ ظہور جنایت، لہذا ثبوت حد کے لیے خصومت محض ایک شرط ہوئی اور شرط محض حقوق میں سے ایک حق ہے اور تمام حقوق میں وکیل بنانا جائز ہے، لہذا حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا جائز ہے۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ویجوز التوکیل بالخصومة قال فی ”مختارات النوازل“ أی بالدعوی الصحیحة او بالجواب الصحیح فی سائر الحقوق واثباتها“ قال الاسبیجابی وهذا قول ابی حنیفة، وقال ابو یوسف: لایجوز فی اثبات الحد والخصومة فیہ وقول محمد مضطرب، والاظہرانہ مع ابی حنیفة والصحیح قولہما۔ (التصحیح الترجیح ۲۷۲ بیروت)

## توکیل بالخصومت میں خصم کی رضامندی

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصم کی رضامندی کے بغیر خصومت کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا مسافت سفر پر ہو۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بالخصومت بنانا جائز ہے۔

وقال ابوحنفة لايجوز التوكيل بالخصومة الا برضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضاً او غائباً مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فصاعداً ، وقال :يجوز التوكيل بغير رضى الخصم (قدوری ۳۸ بشری ، الاختیار ۱۶۸/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام اصاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان توکیل بالخصومت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چاہے رضامندی کے ساتھ ہو یا عدم رضا کے ساتھ۔ اختلاف وکالت کے لزوم و عدم لزوم میں ہے، یعنی اگر مؤکل نے خصم کی رضامندی کے بغیر کسی کو وکیل بالخصومت بنایا تو یہ توکیل لازم ہوگی یا نہیں۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لازم نہیں ہوگی خصم کے رد کردینے سے رد ہو جائے گی، اس کے بعد اگر وکیل نے قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کی تو خصم پر عدالت میں نہ حاضر ہونا لازم ہوگا نہ جواب دینا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ توکیل لازم ہوگی لہذا خصم کے رد کرنے سے رد بھی نہ ہوگی، بل کہ عدالت میں حاضر ہو کر وکیل کی پیش کردہ خصومت کا جواب بھی دینا لازم ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم ، ہدایہ ۱۸۶/۳ مکتبہ بلال،  
توضیح: علامہ شامی اور علامہ آفندی نے بھی اختلاف کا یہی محل متعین کیا ہے۔

قولہ وجوزہ ، قال فی الہدایہ: لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم : یعنی هل تترد الوکالة برد الخصم ؟ عند ابی حنیفہ نعم ، وعندہما لاو یجبر ، شامی ۲۴۳/۸ زکریا ۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وفی العناية اختلف الفقهاء فی جواز التوکيل بالخصومة بدون رضى الخصم .... لکن فی الہدایہ والظہیریۃ وغیرہما لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم

وهو الصحيح ، مجمع الانهر : ۳۰۸/۳ ، ۳۰۹ کوئٹہ)

اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے، ہندیہ میں ہے:

التوكيل بالخصومة بغير رضا الخصم لا يلزم وقال يلزم .... والفقہ ابو الیث

اختار قولهما للفتوى ، ہندیہ ۶۱۵/۳

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

قوله (وبالخصومة فى الحقوق برضا الخصم الا ان يكون المؤكل مريضا أو غائبا.. الخ) أى وصح التوكيل بالخصومة بشرط رضا الخصم وهذا عند ابى حنيفة وقال لا يجوز بغير رضاه ولا خلاف فى الجواز انما الخلاف فى اللزوم ..... ثم اعلم ان المؤلف اختار قول الامام كما هو دأبه وقد اختلف ترجيح المشايخ فافتى الفقہ بقولهما وقال الغياثي : وهو المختار وبه اخذ الصفار أيضا ، وفى خزانة المفتين : المختار قولهما ، والشريف وغيره سواء وفى النهاية : والصحيح قولهما ، البحر الرائق ۲۴۵/۷ زكريا فتاوى قاضى خان میں ہے:

التوكيل من غير رضا الخصم و(الحال أن) المؤكل صحيح مقيم لا يصح و عندهما يصح والفقہ ابو الیث كان يفتى بقولهما ، خلاصة الفتاوى ۱۵۱/۴ علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

صحت الوكالة بخصومة فى حقوق العباد بشرط رضا الخصم سواء كان طالبا او مطلوبا عند الامام ابى حنيفة واجازها صاحبان مطلقا بدون رضى الخصم وبه قالت الائمة الثلاثة وعليه الفتوى ، الفقہ الحنفى فى ثوبه الجديد ۴۳۵/۲ دار القلم بيروت

**وکیل کے پاس محبوس مبيع ہلاک ہو جائے**

وکیل کو ثمن کی وصولیابی تک بیع کو اپنے قبضہ میں روکے رکھنے کا حق ہے، چنانچہ اگر وکیل نے بیع کو اپنے قبضہ میں روکا پھر وہ اسی کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر رہن کا ضمان آئے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا ضمان آئے گا۔

وله ان يحبس حتى يستوفى الثمن فان حبسه فهلك فى يده كان مضمونا ضمان الرهن عند ابى يوسف و ضمان البيع عند محمد ، قدورى ۳۹۰ بشرى ، الاختيار

۱۷۲/۲ بیروت،

اس مسئلہ میں امام صاحب<sup>ؒ</sup> امام محمد<sup>ؒ</sup> کے ساتھ ہیں اور فتویٰ انہیں کے قول پر ہے،  
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فان حبسه فهلک کان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف و ضمان المبیع عند  
محمد وهو قول ابی حنیفہ، ہدایہ ۱۹۱/۳ مکتبہ بلال

توضیح المسئلہ: امام ابو یوسف<sup>ؒ</sup> کے نزدیک بیع کی شئی مرہونہ کی طرح مضمون ہونے کا مطلب  
یہ ہے کہ جس طرح شئی مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے  
اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے، مثلاً شئی مرہونہ کی قیمت پچاس روپے ہے اور مرہون کا دین ساٹھ  
روپے تو شئی مرہونہ کی قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی اور دین چوں کہ ساٹھ روپے ہے اس لیے مرہون  
راہن سے اور اس مسئلہ میں وکیل مؤکل سے دس وصول کرے گا، اگر شئی مرہونہ کی قیمت ساٹھ  
روپے اور دین پچاس روپے ہو تو شئی مرہونہ دین کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی شئی مرہونہ کے تاوان  
میں راہن کے ذمہ مرہون کا دین ساقط ہو جائے گا راہن کو مرہون سے یا مؤکل کو وکیل سے مزید کسی  
رقم کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، کیوں کہ باقی دس روپے کی مقدار مرہون کے پاس امانت کی ہے اور  
امانت کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک بیع کی طرح مضمون ہونے کا مطلب یہ  
ہے کہ جس طرح بیع اگر بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط  
ہو جاتا ہے، بیع کی قیمت خواہ ثمن سے کم ہو یا زیادہ اسی طرح یہاں بھی مؤکل کے ذمہ سے ثمن  
ساقط ہو جائے گا، خواہ بیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زیادہ۔

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لہما أنه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه... قلنا  
ينفسخ في حق المؤكل والوكيل كما اذا رده المؤكل بعيب ورضى الوكيل به. (هدایہ  
۱۹۱/۳ مکتبہ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً عقد بیع کا معاملہ ہوتا ہے اس لیے

وکیل کی حیثیت بمنزلہ بائع اور مؤکل بمنزلہ مشتری کے ہوگی، اور بائع کو اپنا ثمن وصول کرنے کے لیے بیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے لہذا وکیل کارو کنا بھی مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے لیے ہوگا اور اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے، ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم، اسی طرح جب بیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔

علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں

والحاصل ان المبیع یكون مضمونا ضمان المبیع عندهما و ضمان الرهن عند ابی یوسفؒ و ضمان الغصب عن زفرؒ.... واختار صاحب الدر قولهما، تکملة ردالمحتار

۴۱۱/۱۱ ذکر کیا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله كان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسفؒ، و ضمان المبیع عند محمد و ذکر فی الجامع قول ابی حنیفہ مع محمد، و رجع دلیلہما فی الهدایة و اعتمده المحبوی والنسفی والموصلی و صدر الشریعة، التصحیح الترجیح ۲۷۴ یعنی اصحاب متون نے طرفین کے قول پر اعتماد کیا ہے

علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

ولو هلك المبیع (أی من ید الوکیل) بعد حبسه لاجل استيفاء الثمن فهو كمبیع يهلك بالثمن، الفقه الحنفی فی الثوبة الجديد ۴۳۷/۲ دار القلم بیروت

### وکیل بالشراء کی اپنے اقرباء سے خریداری

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ، دادا، لڑکا، پوتا، بیوی، غلام اور اپنے مکاتب کے ساتھ عقد کرے۔  
صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بالشراء اپنے غلام اور مکاتب کے علاوہ ہر ایک سے مثل قیمت پر معاملہ کر سکتا ہے۔

والوکیل بالبیع والشراء لایجوز له ان یعقد عند ابی حنیفہ مع ابیہ وجده و ولده

وولدولده وزوجته وعبدہ ومکاتبہ ، وقال ابو یوسفؒ ومحمد یجوز بیعہ منهم بمثل القيمة الا فی عبدہ ومکاتبہ ، (قدوری ۳۹۴ بشری)

توضیح: اس مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک غلام اور مکاتب کے علاوہ اپنے مفروض اور چھوٹے بیٹے کے ساتھ بھی عقد جائز نہیں، یعنی کل ۴ افراد کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک عقد جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام کیساتھ جائز ہے۔ شامی میں ہے:

قوله الامن عبدہ ومکاتبہ وکذا مفوضہ وابنہ الصغیر فالمستثنی من قولہما اربع ،

شامی ۲۵۷/۸ زکریا

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

نیز امام صاحبؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ موکل نے وکیل کو ”بع من شئت“ وغیرہ الفاظ کے ذریعہ مطلق اجازت نہ دی ہو، اگر اس طرح کے الفاظ کے ساتھ اجازت دی ہے تو امام صاحبؒ کے یہاں بھی صاحبینؒ کی طرح بالاتفاق ان تمام کے ساتھ عقد بیع جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامی نے مکملہ ردالمحتار میں دونوں قولوں کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔

(۱) وکیل کو ”بع من شئت“ جیسے الفاظ سے مطلق عقد کی اجازت نہ دی گئی ہو۔ اور اجازت ہو تو پھر تمام کے ساتھ عقد درست ہوگا۔

(۲) یا یہ کہ وہ ان سے زیادہ قیمت پر نہ بیچتا ہو اور کم قیمت پر بھی نہ خریدتا ہو۔ اگر وکیل بالبیع مثل قیمت سے زیادہ پر بیچے اور وکیل بالشراء مثل قیمت سے کم پر خریدے تو معاملہ درست ہے، کیونکہ اس میں تہمت نہیں۔

(۳) صراحۃً ان کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہ دی ہو۔ اگر ان کے ساتھ معاملہ کرنے کا اذن صریح ہو تو پھر عقد درست ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ افراد کے ساتھ عقد کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وکیل ان کے ساتھ قیمت سے زیادہ پر بیع کرے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) قیمت سے کم میں (غبن فاحش کے ساتھ) خریدے تو یہ بھی بالا جماع جائز ہے۔  
 (۳) قیمت مثلی پر یا غبن یسیر سے عقد کرے، تو اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف ہے اور وہ بھی تب ہے جب کہ صراحۃً اس کی اجازت نہ دی ہو یا عقد کے بعد اس کو روا نہ رکھا ہو۔ پس اگر پہلے ہی سے ان کے ساتھ عقد کی اجازت دے دی یا عقد کے بعد اس کو برقرار رکھا تو جائز ہے۔

اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وکالت مطلق نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کے ساتھ معاملہ کرنا درست نہیں جن کی گواہی قبول نہیں ہوتی، اور صاحبین کے نزدیک اپنی ذات، غلام، مکاتب، مفاوض اور ابن صغیر یہ پانچ مستثنی ہوں گے۔

اور اگر وکالت مطلقہ ہو یعنی بیع ممن مٹت سے تو کیل ہو یا صراحت کے ساتھ ان پانچوں حضرات کیساتھ خرید و فروخت کی اجازت دی ہو تو اس صورت میں وکیل کا ان حضرات کے ساتھ خرید و فروخت درست ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں کتب احناف میں عبارات مختلف ہیں؛ کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت عامہ یا تصریح کے بعد سب کے ساتھ بیع درست ہوگی اور کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ استثناء پھر بھی باقی رہیگا، یعنی اجازت مطلقہ سے امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی اور صاحبین کا قول علیٰ حالہ رہے گا۔ علامہ شامیؒ نے اس موقع پر مختلف عبارات ذکر کر کے انکے مابین پائی جانے والی مخالفت کو بھی واضح کیا ہے۔

اس موقع پر پائے جانے والے خلجان کا حل یہ ہے کہ اجازت عامہ یا صراحت کے بعد امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، البتہ وہ صورتیں جن میں وکیل کا خود ہی بائع اور مشتری ہونا لازم آتا ہو وہ اب بھی مستثنیٰ رہیں گی اور صاحبین کے ذکر کردہ پانچ افراد یہی ہیں جن میں ایک ہی جانب میں دونوں جہتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے، لہذا یہ حضرات بہر حال مستثنیٰ ہوں گے اور ان سے بیع و شراء درست نہ ہوگی۔

علامہ ترمذی اور حاکمی فرماتے ہیں:

لا یعتقد وکیل البیع و الشراء .... مع من ترد شهادته له للثمة و جوزاه بمثل القيمة

الامن عبده ومكاتبه الا اذا اطلق له المؤكل كبع ممن شئت فيجوز بيعه لهم بمثل القيمة اتفاقا كما يجوز عقده معهم باكثر من القيمة اتفاقا: أى بيعه لاشراؤه باكثر منها اتفاقا ، كما لو باع بأقل منها بغبن فاحش لا يجوز اتفاقا وكذا يبيسه عنده خلافا لهما ، ابن ملك وغيره ، وفى السراج لو صرح بهم جاز اجماعا الا من نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

### علامه شامى فرماتے ہیں:

قوله كما يجوز عقده أى عند عدم الاطلاق ، قوله الا من نفسه : وفى السراج : لو أمره بالبيع من هؤلاء فانه يجوز اجماعا الا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير أو عبده ولا دين عليه فلا يجوز قطعاً ، وان صرح به المؤكل اه منح ، الوكيل بالبيع لا يملك شراءه لنفسه لأن الواحد لا يكون مشتريا وبائعا فيبيعه من غيره ثم يشتريه منه ، وان أمره المؤكل أن يبيعه من نفسه وأولاده الصغير أو ممن لا تقبل شهادته فباع منهم جاز۔ بزانية كذا فى البحر ولا يخفى ما بينهما من المخالفة ، وذكر مثل مافى السراج فى النهاية عن المبسوط ومثل مافى البرازية فى الذخيرة عن الطحاوى وكأن فى المسألة قولين خلافا لمن ادعى أنه لا مخالفة بينهما۔

### علامه علاء الدين شامى فرماتے ہیں:

والوجه مافى النهاية ، الا اذا أجاز المؤكل بعد البيع فلا يرد ما ذكره تأمل ولان ما فى البرازية من انه يجوز لنفسه محله اذا صرح له بالعقد من نفسه فيه مافيه ، فعلم مما تقدم ان قول الامام مقيد بثلاثة قيود : ان لا يطلق له كبع من شئت ، وان لا يبيعههم بازيد من القيمة او يشتري منهم بأقل منها وان لا يصرح بهم ، ففى هذه الصور يجوز اتفاقا ، ومقاله فى السراج مفهوم من القيد الاول فانه اذا اجاز بقوله بع من شئت يجوز بالتصريح بهم بالاولى ، وعلم من تصريحه باستثناء نفسه ، وما عطف عليه ، وكذلك بالاكتر من القيمة وفى السراج : لو صرح بهم جاز اجماعا الا من نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

قال الشامي قوله : الامن نفسه وطفله ، فلا يجوز سواء كان شراؤه من نفسه لنفسه او بطفله او لمؤكله ، لأنه يصير متوليا طرفي العقد قابلا ومجيبا والواحد لا يتولى طرفي العقد ، شامي ٤٤٦/١١ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

والوكيل بالبيع والشراء لا يجوز ان يعقد عند ابى حنيفة مع ابیه وجده وقدر جحوا دليله ، واعتمده المحبوبى والنسفى والموصلى وصدر الشريعة -  
(التصحیح والترجيح ۲۷۵ بیروت)

### وکیل بالبيع کا ثمن قلیل یا کثیر سے عقد کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک وکیل بالبيع کا ثمن قلیل، ثمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا غبن فاحش کے ساتھ بیچنا درست نہیں ہے۔

والوكيل بالبيع بحوز بيعه بالقليل والكثير عند ابى حنيفة وقال: لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فى مثله ، (قدوری ۳۹۴ بشری، الاختیار ۱۷۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ ہے: چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجوز على اطلاقه فى غير موضع التهمة والبيع بالغبن او بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين ، هداية ۱۹۷/۳ مكتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبيع مطلق ہے اور مطلق تہمت کی جگہوں کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے لہذا یہاں بھی توکیل بالبيع اپنے اطلاق پر جاری ہوگی یعنی جس پر بھی بیع کا اطلاق درست ہوگا یہ توکیل اس کو شامل ہوگی، غبن فاحش اور سامان کے عوض بیع کرنا بھی من کل الوجوہ بیع ہے لہذا توکیل اس کو شامل ہوگی، مؤکل کی مخالفت نہ کہلائے گی اور یہ عقد جائز ہوگا، اس لیے کہ یہ دونوں بیع بھی ثمن مثل اور نقد کے عوض بیع کی طرح متعارف ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو ثمن کی شدید ضرورت ہو تو وہ غبن فاحش کے ساتھ بھی بیع کر لیتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی کسی سامان سے اکتا جائے تو وہ اس کو بہر صورت بیچنا چاہتا ہے، خواہ سامان کے عوض ہی

کیوں نہ ہو اور کم قیمت پر ہی کیوں نہ ہو۔

علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ہی ترجیح دی ہے

وصح بیعه بمأقل او اكثر وبالعروض وخصاه بالقيمة وبالنقد وبه يفتى ، بزاية ، قال ابن عابدين في هامشه : قوله بزاية : قال العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري ورجح دليل الامام المعول عليه عند النسفي وهو أصح الاقوال والاختيار عند المحبوبي ، ووافقه الموصلي وصدر الشريعة اه رملي ، وعليه اصحاب المتون الموضوععة لنقل المذهب بما هو ظاهر الرواية ، سائحاني ، شامی ۲۵۸/۸ زکریا یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو کہ وجہ ترجیح میں سے ہے۔ خلاصۃ الفتویٰ میں ہے:

التوكيل بالبيع مطلقا يبيعه بقليل الثمن وكثير وبالعرض عن ابى حنيفة - والمسئلة معروفة ، خلاصة الفتاوى ۱۵۸/۴

فائدہ: فائدہ کے طور پر غبن فاحش اور غبن یسیر کی تعریف قلم بند کی جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والذى لا يتغابن الناس فيه مالا يدخل تحت تقويم المتقويم وقيل فى العروض ده نيم وفى الحيوانات ده يازده وفى العقارات ده دوازه لان التصرف يكثر وجوده فى الاول ويقل فى الاخير ويتوسط فى الاوسط وكثرة الغبن لقللة التصرف ، هداية ۱۹۷/۳ مكتبة بلال

یعنی غبن فاحش ایسے خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں بھی نہ آ سکے، یعنی تاجر لوگ اس قسم کا نقصان برداشت نہ کرتے ہوں اور جس کو برداشت کر لیتے ہوں وہ غبن یسیر ہے، پھر اس کے بعد صاحب قدوری نے جو عبارت ”وقيل فى العروض ده نيم“ نقل کی ہے اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غبن فاحش کی تفسیر ہے۔ یعنی سامان میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں بیچے دس درہم کا جانور گیارہ میں اور غیر منقولہ اشیاء زمین جائداد میں دس درہم کی زمین بارہ درہم میں بیچے، لیکن صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ غبن یسیر کی تفسیر ہے نہ کہ غبن فاحش کی، جمہور فقہاء اور عامۃ المشائخ نے بھی

بیان کیا ہے۔ چنانچہ غبن اگر مذکورہ مقدار کے مطابق ہو تو غبن یسیر کہلائے گا، عقد شراء مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگا اور اگر اس مقدار سے زائد ہو تو غبن فاحش کہلائے گا اور عقد شراء وکیل پر لازم اور نافذ ہوگا۔

اس تعین کا مدار اس امر پر ہے کہ غبن فاحش کا مدار آدمی کے قلت اور کثرت تصرف پر ہے، جب آدمی تصرف زیادہ کرتا ہے تو اس کو تجربات بھی زیادہ ہوتے ہیں اور وہ دھوکہ نہیں کھاتا، برخلاف کم تصرف کرنے والے کے، چنانچہ جب سامان میں تجارت کا وقوع زیادہ ہے تو اس میں نصف درہم غبن یسیر شمار ہوگا اور جانوروں کی تجارت درمیانی درجہ کی ہے اس لیے اس میں ایک درہم غبن یسیر ہوگا اور زمین وغیرہ میں چوں کہ اس سے کم ہے اس لیے اس میں دو درہم غبن یسیر شمار ہوگا۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں

وقيل في العروض ده نيم الخ: اعلم ان ظاهر سوق الكلام هاهنا يشعر بان يكون مراده بذكر هذا القول تفسير الغبن الفاحش، لان صريح ما ذكره سابقا كان تفسيراً للغبن الفاحش فاذا قال بعده: وقيل في العروض الخ كان المتبادر منه ان يكون هذا ايضاً تفسيراً للغبن الفاحش..... والحق عندى ان يكون تفسيراً للغبن اليسير لانه هو الموافق لما ذكره جمهور الفقهاء وعامة المشائخ في كتبهم المعتبرة الخ، فتح القدير ۸/۸۸۸ زكريا

### وکیل بالبيع کا آدھا غلام فروخت کرنا

اگر مؤکل نے وکیل کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وإذا وكله ببيع عبده فباع نصفه جاز عند أبي حنيفة... (وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز). قدوری مع المعتصر ۳۹۵ بشری، الاختیار ۷۳/۲ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لو باع الكل بثمان النصف

يجوز عنده فاذا باع النصف به اولی ، هدايه ۱۹۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے غلام فروخت کرنے کا حکم دیا ہے وہ مطلق ہے، اس میں آدھے اور پورے غلام کی قید نہیں ہے لہذا ”المطلق یجری علی اطلاقہ“ کے پیش نظر وکیل کو پورا غلام بیچنے کا بھی اختیار ہوگا اور آدھے غلام کا بھی، چنانچہ اگر وکیل نے پورا غلام نصف ثمن میں بیچ دیا تب بھی جائز ہے تو آدھے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ پھر صاحب ہدایہ نے صاحبین کی دلیل ذکر فرمائی ہے اور اسے استحسان قرار دیا ہے جس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کا قول راجح ہے لیکن علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے، اگرچہ صاحب ہدایہ وغیرہ نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے۔

علامہ مقدسی صاحبین کے قول کے استحسان ہونے کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب کا قول مبنی پر قیاس ہے اور اس کے مقابل صاحبین کا قول مبنی پر استحسان ہے؛ بلکہ صاحبین کا اختیار کردہ قول ان کے اپنے قیاس کے مقابلہ میں استحسان ہے، صاحبین کے اصول کے مطابق قیاس یہ تھا کہ نصف کی بیع بالکل نافذ و درست نہ ہو؛ اس کے مقابلہ میں انہوں نے استثناء یہ فرمایا کہ بیع کے بعد توقف کیا جائے بقیہ نصف کی بیع قبل الخصومت ہو جائے تو بیع نافذ اور درست ہوگی ورنہ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول سے صاحبین کا قول راجح معلوم ہو رہا ہے، لیکن فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

علامہ تہر تاشی و حکفی فرماتے ہیں:

و کله بیع عبد فباع نصفه صح لاطلاق التوکیل ، وقالوا ان : باع الباقي قبل الخصومة جاز ، والا لا ، قولهما استحسان ، ملتقى وهدایة وظاهره ترجیح قولهما والمفتی به خلافه بحر ۔

وفی هامشہ قولہ: وقولهما استحسان: قال المقدسی : وفيه كلام ، وهو ان الظاهر ان المراد ان قول ابی حنیفہ قیاس بالنسب الی قولهما ، وقولهما استحسان بالنسبة الیه وليس كذلك بل قیاس قولهما انه لا ینفذ اصلا واستحسان القول بالتوقف و کذا فی قول

ابی حنیفة

قوله وظاهره ترجیح قولہما : أى لانه جعله استحسانا قال فى البحر : ولذا اخره مع دليله كما هو عادته ، قوله والمفتى به خلافه بحر : الذى فى البحر وقد علمت المفتى به خلاف قوله كما قدمناه أى خلاف قوله فيما استشهد به ، قلت : وقد علمت ما قدمناه عن العلامة قاسم من ترجیح قوله وعليه المعول وانه اصح الاقوال ، ردالمحتار مع الدرالمختار ۵۶/۱۱-۴۵۵ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

قوله واذا وكله ببيع عبده فباع نصفه جاز عند ابى حنیفة وقالوا : لا يجوز واختار قوله الامام البرهانی والنسفی وصدر الشریعة (التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت) یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔ قدوری کے حاشیہ میں علامہ سلیمان ہندیؒ فرماتے ہیں:

قوله جاز عند ابى حنیفة ..... وقال ابو یوسف ومحمد لا يجوز .... وبقولہما قالت الثلاثة وهو استحسان والقیاس ما قاله ابو حنیفة وقال المحقق الطائی : الفتوی علی قول ابی حنیفة - (قدوری مع المعتصر ۳۹۵)

### دس رطل گوشت خریدنے کی وکالت

اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل بنایا چنانچہ وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مؤکل پر اس میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت لازم ہوگا، یعنی اسی قدر میں وکالت سمجھی جائے گی، زائد وکیل پر لازم ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت لازم ہوگا۔

واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم ، فاشترى عشرین رطلا بدرهم من لحم یباع مثله عشرة ارطال بدرهم لزم المؤکل منه عشرة بنصف درهم عند ابی حنیفة وقالوا یلزمه العشرون ، قدوری ۳۹۶، الاختیار ۱۷۲/۲

توضیح الاختلاف: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام صاحب کے ساتھ ہے اور بعض میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ، لیکن امام محمدؒ کی ”الاصل“، یعنی مبسوط کو دیکھتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، لیکن پھر دلیل ذکر کرنے میں قدوری کے بعض نسخوں کے اعتبار سے صاحب ہدایہ نے ”ولأبی یوسف“ کہا ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فنفذ شراءها عليه و شراء العشرة على المؤكل و بخلاف ما اذا اشترى مائسواى عشرين رطلابدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الأمر، هداية ۱۹۱/۳ مکتبہ بلال،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے اس خیال سے کہ دس رطل گوشت ایک درہم میں ہی ملے گا وکیل کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا اس سے زیادہ کا نہیں، لیکن اس کے گمان کے خلاف مطلوب دس رطل گوشت نصف درہم میں ہی مل گیا مگر وکیل نے بجائے دس رطل گوشت خریدنے کے جو کہ مؤکل کا اصل مقصد تھا بیس رطل گوشت خرید لیا اور مؤکل کے حکم کی مخالفت کی، چنانچہ دس رطل گوشت کی خریداری جو مؤکل کے حکم کے مطابق ہے نافذ سمجھی جائے گی باقی دس رطل کی بیع چوں کہ مؤکل کے حکم کے مخالف ہے، اس لیے وکیل پر ہی نافذ ہوگی۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے بیس رطل ہی ملتے ہیں تو چوں کہ اس میں مؤکل کے امر کی بالکلیہ مخالفت ہے، اس لیے بالاجماع یہ گوشت اپنے لیے خریدنے والا ہوگا اس لیے کہ مؤکل کا مقصد ایسے گوشت خریدنے کا تھا جو ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے، کیوں کہ وہ اچھا ہوتا ہے مگر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گھٹیا گوشت خرید کر مؤکل کی مخالفت کی بناء بریں یہ خود مؤکل پر نافذ ہوگی۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں :

قوله واذا وكله بشراء عشرة أرتال لحم بدرهم، فاشترى عشرين بدرهم من لحم يباع مثله عشرة بدرهم، لزوم المؤكل منه عشرة بنصف درهم عند أبي حنيفة، وقال

ابویوسف ومحمد ، یلزمہ العشرون .

قال فی الهدایة وذكرفی بعض النسخ قول محمد مع قول ابی حنیفة و محمد لم يذكر الخلاف فی الاصل وقد مشی علی قول الامام النسفی والبرهانی وغیرهما ، التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت

### وکیل بالخصومت ، وکیل بالقبض ہوگا یا نہیں ؟

ائمۃ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے۔ البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ وکیل بالقبض نہیں ہوگا۔

والوکیل بالخصومة وکیل بالقبض خلافا لفر، (الاختیار ۱۷۵/۲، قدوری ۳۹۷)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو يقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ، والفتوى اليوم على قول زفرؒ لظهور الخيانة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لا يؤتمن على المال ونظيره الوكيل بالتقاضى يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً إلا أن العرف بخلافه وهو قاض على الوضع فالفتوى على ان لا يملك ، (هداية ۲۰۱/۳ مکتبہ بلال)

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت اور قبضہ میں تغایر ہے یعنی دونوں الگ الگ عمل ہے خصومت انظار حق کے لیے ہوتا ہے جو کہ قولی ہے اور قبضہ ایک فعل حسی ہے اور مؤکل وکیل کے خصومت کرنے پر راضی ہوا ہے، اس کے قبضہ کرنے پر نہیں اس لیے کہ قبضہ کے لیے امانت دار آدمی چاہیے، اور ضروری نہیں کہ جو آدمی خصومت کی صلاحیت رکھتا ہو قبضہ کے سلسلہ میں بھی اس پر بھروسہ کیا جائے۔

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فی زمانہ وکلاء کی حالت ایسی ہی ہے کہ خصومت میں تو بڑے ماہر ہوتے ہیں لیکن ایک نمبر کے خائن بھی وہی ہوتے ہیں اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ فی زمانہ وکلاء کی حالت دیکھتے ہوئے فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہی دیا جائے گا، کہ وہ صرف خصومت کے وکیل ہوں گے نہ کہ قبضہ کے، اور فقہ میں اس کی ایک نظیر ملتی ہے کہ تقاضی یعنی قرضہ کے مطالبہ

کا وکیل مبسوط کی روایت کے مطابق اس پر قبضہ کا بھی وکیل ہوگا، اس لیے کہ لغوی اعتبار سے تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے، لہذا وہ دونوں کا وکیل ہونا چاہیے؛ لیکن عرف لغوی معنی کے برخلاف ہے کیونکہ عرف میں لفظ تقاضی سے صرف مطالبہ کے معنی سمجھے جاتے ہیں قبضہ کے معنی نہیں اور قاعدہ ہے ”العرف قاضی“ کہ عرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا وہ لغت سے رائج ہوتا ہے لہذا فتویٰ عرف کے مطابق ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وکیل الخصومة والتقاضی ای أخذ الدين لا يملك القبض عند زفر وبه يفتی لفساد الزمان واعتمد فی البحر العرف .

قوله ای اخذ الدين هذالعة وعرفا هو المطالبة عناية و كان عليه أن يذكر هذا المعنى ، فانهم بنوا الحكم عليه معللين بان العرف قاضى على اللغة، ولا يخفى عليك ان اخذ الدين بمعنى قبضه ، فلو كان المراد المعنى اللغوى يصير المعنى الوكيل بقبض الدين لا يملك القبض وهو غير معقول ،

قوله عند زفر وروى عن ابى يوسف فى غرر الافكار ، قوله واعتمد فى البحر العرف : حيث قال: وفى الفتاوى الصغرى : التوكيل بالتقاضى يعتمد العرف ، ان كان فى بلدة كان العرف بين التجاران المتقاضى هو الذى يقبض الدين كان التوكيل بالتقاضى توكيلا بالقبض والا فلا... وليس فى كلامه ما يقتضى اعتماده ، نعم نقل فى المنع عن السراجية ان عليه الفتوى ، وكذا فى القهستانى عن المضمرات ، (ردالمحتار مع الدر المختار ۲۶۸/۸ زكريا )

ہندیہ میں ہے:

والتوكيل بالخصومة توكيل بقبض الدين عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يكون توكيلا بالقبض ، قال صدر الشهيد الجامع الصغير : لا يفتى بقول اصحابنا فى هذه المسألة والفتوى على قول زفر وفى النوازل اختار الفقيه ابواليث انه لا يملك القبض قال وهكذا اختاره المتأخرون وبه نأخذ ، ہندیہ ۶۲۰/۳ کراچی

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں کئی کتابوں کے حوالہ سے مفصلاً امام زفرؒ کے قول کو فی زمانہ مفتی بہ

اور رائج قرار دیا ہے۔ (التصحیح والتراجیح ۲۷۶ بیروت)  
جن مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے، ان کی فہرست کتاب کے آخر میں ملاحظہ ہو۔

### وکیل بالقبض، وکیل بالخصومت ہوگا یا نہیں؟

قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا، صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ خصومت کا وکیل نہیں ہوگا،

والوکیل بقبض الدین وکیل بالخصومة فيه خلافا لهما، (الاختیار ۱۷۵/۲ بیروت، قدوری ۳۹۷ بشری،)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں،

ولا بی حنیفة انه وكله بالتملك لأن الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور إلا أنه جعل استيفاء لعين حقه من وجه فاشبه الوكيل بأخذ الشفعة والرجوع في الهبة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهذه اشبه بأخذ الشفعة حتى يكون خصما قبل القبض كما يكون خصما قبل الاخذ هنالك والوكيل بالشراء لا يكون خصما قبل مباشرة الشراء هذا لان المبادلة تقتضى حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصما فيها، هداية ۲۰۱/۳ بلال

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کی جو دلیل بیان کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوں کہ دیون میں دین پر قبضہ متصور نہیں ہوتا، مثل دین پر قبضہ کہا جاتا ہے، اس لیے موکل نے وکیل کو مثل دین پر قبضہ کر کے اس کا مالک ہونے کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس پر قبضہ کر کے اس کا مالک ہو جائے، اور عین کا مثل چوں کہ عین کے مساوی ہوتا ہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ من وجہ اس نے عین حق وصول کر لیا اور قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے۔ اور جب وکیل کو اصل قرضہ کے مثل کا مالک ہونے کا حق حاصل ہے تو اس کو خصومت کا بھی حق حاصل ہوگا، پھر صاحب ہدایہ نے وکیل بقبض الدین کو وکیل باخذ الشفعة وغیرہ پر قیاس کر کے وکیل بقبض الدین کو ان کے مشابہ قرار دیا ہے، کہ جس طرح ان تمام وکالت میں وکیل خصم ہوتا ہے اور اگر مقابل وکیل کے خلاف بینہ قائم کر دے تو بینہ قابل قبول بھی ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی دین پر قبضہ کا وکیل وکیل بالخصومت ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامیؒ نے علامہ قاسم کے حوال سے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔  
و وکیل قبض الدین یملکھا ای الخصومة خلافا لهما ، وفي هامشه : قوله و وکیل قبض  
الدین یملکھا : ای الوکیل بقبض الدین یلی الخصومة مع المدیون عند ابی حنیفة ،  
حتى لو اقيمت عليها البينة على استيفاء المؤکل او ابرائه تقبل عنده بخلاف العین ، وقالوا  
لا يكون خصما ، وهو رواية الحسن عن ابی حنیفة ... والذي فی جامع الفصولین فی  
الفصل الخامس و یوقف عندهما فی الكل العین والدین ، والحق ان قولهما اقوی ، وهو  
رواية عنه ، كذا فی عدة وغيره و مثله فی نور العین لكن فی تصحيح العلامة قاسم وعلى  
قول الامام مشی المحبوبي فی اصح الاقاويل والاختيارات والنسفی والموصلی وصدر  
الشریعة : قيد باقامة البينة عليه على استيفاء المؤکل او ابرائه لأنه لو ادعى دینا على  
المؤکل و اراد مقاصسته به لا يكون الوکیل خصما عنه وهي واقعة الفتوى الخ ،  
(تكملة ردالمحتار ۸۷/۱۱ زکریا)

خلاصہ یہ کہ جامع الفصولین وغیرہ میں صاحبین کے قول کو اقویٰ قرار دیا گیا ہے لیکن علامہ  
شامیؒ نے علامہ قاسم کے حوالہ سے رد کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے البتہ  
ایک قید کی رعایت کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت اس وقت ہوگا جب  
کہ مد مقابل مشتری نے وکیل پر مؤکل کے ثمن وصول کر لینے یا اس سے بری کر دینے پر بینہ قائم  
کیا ہو اس کے علاوہ دین کا دعویٰ کر کے حساب برابر ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو وکیل بالخصومت نہیں ہوگا  
۔ (السیح والترجیح ۲۷۷ بیروت)

### وکیل بالخصومت کا مؤکل کے خلاف اقرار کرنا

اگر وکیل بالخصومت نے اپنے مؤکل کی وکالت کے خلاف قاضی کے پاس کچھ اقرار کیا  
تو وکیل کا اقرار مؤکل کی وکالت کے برخلاف جائز ہوگا اور قاضی کے علاوہ کے پاس ایسا اقرار کیا  
تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار تو معتبر نہ ہوگا ، مگر وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا  
، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا مؤکل پر اقرار کرنا اگرچہ مجلس قضاء کے علاوہ میں ہو جائز  
ہے ، یعنی معتبر ہے۔

واذا اقر الوکیل بالخصومة على مؤکله عند القاضي جاز اقراره ولا يجوز اقراره

علیہ عند غیر القاضی عند ابی حنیفہ و محمد الا انه یخرج من الخصومة وقال ابو یوسف یجوز اقراره علیہ عند غیر القاضی ، (قدوری ۳۹۸ بشری ، الاختیار ۱۷۶/۲ بیروت )

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولا یجوز عند غیر القاضی عند ابی حنیفہ و محمد استحسانا ، وجہ الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعاً وصحته یتناولہ ما یملکہ قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عینا وطریق المجاز موجود علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ فیصرف الیہ تحریاً للصحة قطعاً ، (ہدایہ ۲۰۳/۳ مکتبہ بلال )

صاحب ہدایہ نے طرفین کے قول کو بوجہ استحسان رائج قرار دیا ہے اور دلیل اس کی یہ ذکر کی ہے کہ توکیل بالخصومت بالا جماع قطعی طور پر درست ہے، اور جب یہ درست ہے تو یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہوگی جس کا مؤکل بھی بذات خود مالک ہے اور مؤکل مطلق جواب کا مجاز ہے یعنی وہ اقرار بھی کر سکتا ہے اور انکار بھی، متعین طور پر کسی ایک کا پابند نہیں، بل کہ ہر ایک کا مجاز ہے لہذا وکیل بھی مؤکل کا نائب ہونے کی وجہ سے ہر ایک کا مجاز ہوگا، اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز موجود ہے اس طور پر کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا یہ بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے پس اس توکیل کو مجازاً مطلق جواب کی توکیل کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ مؤکل کا کلام قطعی طور سے صحیح اور درست ہو سکے۔

شامی میں ہے:

وصح اقرار الوکیل بالخصومة لا بغیرھا مطلقاً بغیر الحدود والقصاص علی مؤکلہ عند القاضی دون غیرہ استحساناً وإن انزل الوکیل بہ ای بهذا الاقرار حتی لا یدفع الیہ المال وان برهن بعده علی الوكالة للتاقض - قوله استحساناً: والقیاس أن لا یصح عند القاضی ایضاً لانه مأمور بالمخاصمة والاقرار یضرھا لانه مسالمة ، شامی (۲۷۱/۸ زکریا)

علامہ علاء الدین شامی فرماتے ہیں:

قوله استحسانا: راجع الى قوله ”وصح اقرار الوكيل بالخصومة ووجهه ان التوكيل صحيح، وصحته تتناول مايملكه، وذلك مطلق الجواب بالاقرار او الانكار دون احدهما عينا فينصرف اليه تحريا للصحة وصحح ابو يوسف اقراره مطلقا، وابطله زفر مطلقا، وهو القياس لأنه مأمور بالخصومة وهي منازعة والاقرار ضدها لانه مسالمة والامر بشيئ لا يتناول ضده والقياس ان يصح عند غير القاضي لان الوكيل قائم مقام المؤكل واقارره لا يختص بمجلس القضاء فكذا نأيه۔

ووجه الاستحسان في الاول ان حقيقة المخاصمة لاتحل شرعا فحملت على مايحل وهو مطلق الجواب، وهو صادق على الانكار والاقرار، ووجه التخصيص بمجلس القاضي انه انما وكله بالخصومة، وحقيقتها تكون الاعند القاضي فلم يكن وكيلا في غيره لان غير مجلس القاضي ليس محلا للخصومة التي هو وكيل فيها، لكنه يخرج عن الدعوى كما قال وان انعزل الوكيل. (شامی ۴۹۱/۱ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قوله واذا اقر الوكيل بالخصومة على مؤكله الخ قال الاسبيجاني والصحيح قول ابي حنيفة ومحمد، التصحيح والترجيح ۲۷۸ بیروت،

## کتاب الکفالة

### کفیل مکفول عنه کو بازار میں سپرد کرے

اگر کفیل نے اس شرط پر کفالة قبول کیا کہ وہ مکفول عنه کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس نے بازار میں سپرد کر دیا تو بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے مطلقا بری نہیں ہوگا،

واذا تكفل به على ان يسلمه في مجلس القاضي فسلمه في السوق برى وقال زفر: لا يبرأ بالتسليم في السوق اتفاقا، قدوری مع المعاصر ۴۰ بشری

اس مسئلہ میں فتویٰ امام زفر کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وقیل فی زماننا لایبرأ لان الظاهر المعاونة على الامتناع لاعلى الاحضار و كان التقييد مفیداً، (هدایة ۱۱۹/۳ مکتبہ بلال)

یعنی فی زماننا مجلس قضاء کے علاوہ بازار وغیرہ میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا کیوں کہ آج فساد کا زمانہ ہے اگر بازار میں مکفول عنہ اپنی مظلومیت کا اظہار کرنے لگا تو لوگ اس کو مکفول لہ سے چھڑانے میں معاونت کریں گے اور مکفول لہ کی اس بارے میں کوئی مدد نہ کرے گا کہ اس کو قاضی کی عدالت میں حاضر کیا جائے تاکہ مکفول لہ اپنے حق کے سلسلہ میں مخاصمہ کر سکے لہذا مجلس قضاء کیساتھ مقید کرنا مفید ہوگا اور اس کے علاوہ میں حاضری معتبر نہ ہوگی۔  
شامی میں ہے:

ولو شرط تسليمه في مجلس القاضي سلمه فيه ولم يجز تسليمه في غيره به يفتي في زماننا لتهاون الناس في اعانة الحق، قوله وبه يفتي: وهو قول زفر وهذا إحدى المسائل التي يفتي فيها بقول زفر بحرو عدها سبعة، شامی ۶۹۱۷-۵۶۸ زکریا، خلاصہ یہ کہ فی زماننا لوگوں کے حق پر معاونت کے سلسلے میں تہاون اور سستی سے کام لینے کی وجہ سے فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہے۔ پھر علامہ شامی نے یہ تحقیق ذکر کی ہے کہ یہ امام زفرؒ کا ہی قول ہے، نہ کہ متاخرین کا جیسا کہ نہر الفائق میں واقعات الحسامیہ سے منقول ہے کہ یہ ہمارے متاخرین مشائخ کی رائے ہے۔ مزید تحقیق کے لیے مذکورہ بالا حوالہ کی مراجعت فرمالیں۔  
علامہ آفندیؒ فرماتے ہیں:

فان شرط تسليمه في مجلس القاضي فسلمه في السوق اي في سوق المصر قالوا يبرأ لحصول المقصود بنصرة اعوان الحاكم والمختار في زماننا انه لا يبرأ سواء كان في سوق ذلك المصر او في سوق مصر آخر، وهو قول زفر وبه يفتي في زماننا لتهاون الناس في اقامة الحق ولمعاونة الفسقة على الخلاص منه والفرار بالتقليد بمجلس القاضي مفيد وهذه إحدى المسائل التي يفتي بقول زفرؒ، مجمع الانهر ۱۷۸/۳ کوئٹہ،  
علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

والمختار في زماننا انه لا يبرأ: وبه يفتي لفساد الزمان، الدار المنتقى ۱۷۸۳۳ کوئٹہ

## حدود اور قصاص میں کفاله بالنفس

امام صاحبؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں کفاله بالنفس جائز نہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ولا تجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند أبي حنيفةؒ وقالا: يجوز،  
قدوری ۴۰۱ بشری .

توضیح المسئلة: حدود و قصاص میں کفالت بالنفس کے جائز اور ناجائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکفول لہ یعنی مدعی اگر قاضی سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ مکفول عنہ یعنی مدعی علیہ اس کو کوئی کفیل دے جو اس کو مجلس قضا میں حاضر کر سکے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مکفول عنہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یعنی قاضی کا مکفول عنہ کو اس پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کی طرف سے اس کو کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز ہے، اسی مطلب کو واضح کرنے کے لیے صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

معناه لا يجبر وقالوا يجبر، هداية ۱۲۱/۳ مکتبہ بلال

نیز صاحبین کے نزدیک اجبار صرف ان حقوق میں کیا جائے گا جن کا تعلق بندوں سے ہو؛ وہ حقوق جو محض حقوق اللہ کہلاتے ہیں ان میں بالاتفاق جبر نہیں ہے، اور جبر کا مطلب صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ کفیل نہ دے تو طالب یعنی مدعی مطلوب یعنی مدعی علیہ کے ہر وقت پیچھے لگا رہے کہ کہیں وہ بھاگ نہ جائے، حتیٰ کہ اگر وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو مطلوب کی اجازت سے گھر میں بھی داخل ہو جائے ورنہ نہیں۔

شامی میں ہے:

لا يجبر المدعى عليه على اعطاء الكفيل بالنفس في دعوى حد وقود مطلقا  
وقالوا لا يجبر في قود و حد قذف وسرقة كتعزير لانه حق آدمي والمراد بالجبر الملازمة  
للاحبس، ولو اعطى برضاه كفيلا في قود وقذف وسرقة جاز اتفاقا - قوله في دعوى  
حدوقود: قيد بالدعوى لان الكفالة بنفس حد والقود لا تجوز، اجماعا كما يأتى، اذ لا

يمكن استيفاء همامن الكفيل، وقيد بالقصاص، لانه فى القتل والجراحة خطأ يجبر عليه الكفيل اجماعا لان الموجب هو المال قوله لانه حق آدمى: ظاهره ان ما كان أى من التعزير من حقوقه تعالى لايجوز به التكفيل كالحد بحر، قوله المراد بالجبر اى على قولهما كمافى البحر، قوله الملازمة اى بان يدور معه الطالب حيث داركى لايتغيب عنه واذا اراد دخول داره فان شاء المطلوب ادخله معه والا منعه الطالب عنه،

قوله جاز: لانه امكن ترتيب موجهه عليه لان تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل فيتحقق الضم، قال فى الفتح: ومقتضى هذا التعليل صحة الكفالة اذا سمح بها فى الحدود الخالصة لان تسليم النفس واجب فيها، لكن نص فى الفوائد الخبازية على ان ذلك فى الحدود التى للعباد فيها حق كحد القذف لاغير اه نهر وفى البحر: قدمنانه لاتجوز بنفس من عليه فى الحدود الخالصة، شامى ۵۷۵/۷ ذكرىا۔

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولا بى حنیفة قوله عليه السلام لا كفالة فى حد من غير فصل ولان مبنى الكل على الدرء فلا يجب فيها الاستيثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندرى بالشبهات فيليق بها الاستيثاق كمافى التعزير، هدايه ۱۲۱/۳ مکتبه بلال

الحديث قال عليه السلام ”لا كفالة فى حد“ قلت اخرجه البيهقى فى سننه عن بقیه عن عمر بن ابى عمر الكلاعى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله ﷺ قال لا كفالة فى حد، وقال تفرد به عمر بن ابى عمر الكلاعى وهو من مشائخ بقیة المجہولین وروایاتہ منکرہ، انتہی ورواہ ابن عدی فی الكامل عن عمر الكلاعى وأعله به وقال :انه مجهول، لا اعلم روى عنه غير بقیة كما یروى عن سائر المجہولین، واحادیثہ منکرہ وغیر محفوظہ انتہی، نصب الرایۃ : ۵۹/۴۔

خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف ہے۔

بہر کیف امام صاحبؒ کی ایک دلیل حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ حد میں کفالتہ نہیں ہے اور یہ مطلق کہا گیا ہے نہ اس میں حدود کا ذکر ہے جو خالص اللہ کا حق ہے اور نہ ان کا ذکر ہے جو خالص بندوں کا حق ہے پس معلوم ہوا کہ حدود میں کفالتہ نہیں ہے۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام حدود و شبہات کی بنا پر ساقط کرنے کا حکم ہے، ترجیح اسقاط کے تقاضے کے مطابق یہ بھی ضروری ہوگا کہ حد کو یقینی بنانے کا کوئی طریقہ اختیار نہ کر لیا جائے، برخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے لہذا کفالت کے ذریعہ انہیں مضبوط کرنا مناسب ہے جیسا کہ تعزیر میں کیا جاتا ہے یعنی مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کفالہ اپنے حق کو مضبوطی کے ساتھ وصول کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن حدود و قصاص کا مدار چوں کہ اسقاط پر ہے، لہذا انہیں کفالت سے مضبوط نہیں کیا جائے گا۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قوله كالحدود والقصاص: قال في الهداية عن أبي حنيفة معناه لا يجبر عليها عنده وقال: يجبر في حد القذف، قلت فسر بهذا لان الامام الاسيحي قال المشهور في قول علمائنا ان الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص جائزة اختيارا في المطلوب أما القاضى لا يجبر على اعطاء الكفيل وقال ابو يوسف و محمد يؤخذ منه الكفيل ابتداء، واختار قول الامام النسفى والمحبوبى وغيرهما، التصحيح والترجيح ۲۸۰ بیروت خلاصہ یہ ہے کہ علامہ قاسمؒ نے متون کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے۔ علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واختار قول الامام النسفى والمحبوبى وغيرهما، (الباب فى شرح الكتاب ۱۵۴/۲ مکتبہ علمیہ بیروت)

**مکفول لہ کفیل کو بری کر دیے تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا یا نہیں**  
اگر مکفول لہ نے کفیل کو کہا کہ تو بری ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل مکفول عنہ سے رجوع کرے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ رجوع نہیں کرے گا۔

ولو قال برئت رجع عند ابى يوسف .. وقال محمد لا يرجع، (الاختیار ۱۸۲/۲)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے مسئلہ کے کچھ تفصیل ضروری ہے۔

یہ مکفول لہ کے کفیل کو بری کرنے کا مسئلہ ہے، اور برأت کے بعد مکفول لہ اور کفیل کو کن صورتوں میں مکفول عنہ سے مکفول بہ کے مطالبہ کا حق ہوگا اور کن میں نہیں، اس کا تعلق مکفول لہ کے الفاظ برأت سے ہے، جو تین طرح کے ہیں، دو صورتیں متفقہ علیہ ہے اور ایک میں امام محمد اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل کو بری کرتے ہوئے یہ کہا: قد برأت إلی من المال، یعنی تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی، تو اس صورت میں کفیل اپنے مکفول عنہ سے مکفول بہ کا رجوع کرے گا، جس کا وہ ضامن ہوا تھا، اس لئے کہ یہاں برأت کی ابتدا کفیل سے ہوئی ہے اور انتہا مکفول لہ پر اور یہ ایسی برأت میں ہوتا ہے جس میں کفیل نے مال ادا کر دیا ہو گویا مکفول لہ یہ کہہ کر یہ اقرار کر رہا ہے کہ کفیل نے مجھے مال ادا کر دیا ہے، تو اب مکفول لہ کو کفیل اور مکفول عنہ کسی سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور عقد کفالت چوں کہ مکفول عنہ کے حکم سے ہوا ہے، اس لیے کفیل اس سے مال کا رجوع کریگا۔

(۲) دوسری یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا ”ابراً تک“ میں نے تجھے بری کر دیا تو چوں کہ برأت کی ابتدا مکفول لہ سے اور انتہا کفیل پر ہوئی تو گویا مکفول لہ کفیل سے اپنا حق ساقط کر رہا ہے اور اس سے مکفول لہ کا کفیل کے مال ادا کرنے کا اقرار لازم نہیں آتا اور جب مال ادا کرنے کا اقرار نہ ہوا تو کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے اپنے مال کے مطالبہ کا پورا حق ملے گا۔

(۳) تیسری مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ مکفول لہ کفیل سے کہے ”برئت“ میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں امام محمد اس مسئلہ کو ثانیہ پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو بری ماننے میں لہذا اس کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف مسئلہ اولی پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

قال ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت إلی من المال؛ رجع الكفيل علی

المكفول عنه معنى بماضمن له بامره لان البراءة التى ابتداءهما من المطلوب وانتهائها الى الطالب لا يكون الا بايفاء فيكون هذا اقرارا بالاداء فيرجع وان قال ابرأتك لم يرجع الكفيل على المكفول عنه لانه براءة لا تنتهى الى غيره وذلك بالاسقاط فلم يكن اقرارا بالايفاء ،

ولو قال برئت قال محمد هو مثل الثانى لانه يحتمل البراءة بالاداء اليه والبراءة فيثبت الأدنى اذ لا يرجع الكفيل بالشك وقال ابو يوسف وهو مثل الاول لانه اقره ببراءة ابتداءها من المطلوب واليه الايفاء دون البراءة ، (هداية ۲۵۰/۳ مكتبة بلال)

امام ابو يوسف کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے برئت کہہ کر ایسی برأت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے، پس برأت ایسے فعل سے ہوگی جو خاص طور پر کفیل کی طرف منسوب ہو اور کفیل کی طرف سے برأت کا مطلب ادا کرنا ہوتا ہے اور جو برأت کفیل کے ادا کرنے سے ہوتی ہے اس میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا برئت کہنے کی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا پورا حق حاصل ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اختلاف بعض مشائخ کے بقول تب ہے جب کہ مکفول لہ مذکورہ بالا الفاظ بول کر غائب ہو گیا ہو؛ پس اگر وہ موجود ہو تو تینوں صورتوں میں اس کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی اس سے پوچھا جائے گا کہ اس نے مکفول بہ پر قبضہ کیا یا نہیں کیا؟ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا کیوں کہ مکفول لہ ہی کے کلام میں اجمال پیدا ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کے کلام کی تفسیر خود مجمل ہی سے دریافت کی جاتی ہے پس مذکورہ مسائل میں اس کی موجودگی میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

وفى قوله للكفيل برئت بلاالى او ابرأتك لارجوع كقوله انت فى حل لانه ابراء لا اقرار بالقبض خلافا لابی يوسف فى الاول اى برئت فانه جعله كالاول : اى الى قيل وهو قول الامام ، واختاره فى الهداية وهو اقرب الاحتمالين فكان أولى .... وهذا كله مع غيبة الطالب ومع حضرته يرجع اليه فى البيان لمراده اتفاقا ، لانه المجمل ، شامى :

۶۰۷/۷-

الدرر المنتقى میں ہے:

وكذا اى رجع فى قوله برئت بلا الى عند ابى يوسف خلافا لمحمد وصنيع المصنف ترجيح الاول (قول ابى يوسف) واختاره فى الهداية وغيرها وهو اقرب الاحتمالين قيل وهو قول الامام فكان اولى واجمعوا الخ، (الدارالمنتقى ۱۸۷/۳ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا قول مفتی بہ ہے اور یہی امام صاحب کا قول بھی

ہے۔

### مكفول له كى عدم موجودگی میں كفاله

مسئلہ: طرفین کے نزدیک مكفول له کے مجلس میں كفاله قبول کرنے میں كفاله درست ہوگا اور اگر مجلس میں مكفول له موجود نہ تھا تو كفاله درست نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف سے ایک روایت کے مطابق مروی ہے کہ كفاله اس کی اجازت پر موقوف رہے گا اور ایک روایت میں ہے کہ كفاله مطلقاً درست ہے، مكفول له کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

ولا تصح إلا بقبول المكفول له فى المجلس وعن ابى يوسف روايتان، فى رواية يتوقف على اجازته.... وفى رواية يجوز مطلقا، الاختيار ۱۸۲/۲ بیروت،

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن فيه معنى التملك وهو تملك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود

شرطه فلا يتوقف على ما وراء المجلس، (هداية ۱۲۷/۳ مکتبہ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد كفاله میں تملك کے معنی موجود ہے اس لیے کہ عقد كفاله کے ذریعہ كفیل مكفول له کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک بناتا ہے اور جس چیز میں تملك کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والے اور مالک بننے والے دونوں سے منعقد ہوگی، لہذا عقد كفاله میں كفیل کا ایجاب اور مكفول له کا قبول؛ دونوں ضروری ہوں گے اور وہ بھی ایک ہی مجلس میں، حالانکہ صورت مذکور میں فقط كفیل کا ایجاب موجود ہے لہذا یہ ماوراء مجلس پر موقوف نہ ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولاتصح الكفالة بنوعیها بلاقبول بطالب او نائبه ولو فضولیا فی مجلس العقد وجوزها الثانی بلاقبول ، وبه یفتی . دررو بزایه و اقره فی البحر به قالت الائمة الثلاثة ، لكن نقل المصنف عن الطرسوسی ان الفتوى على قولهما واختاره الشيخ قاسم ، قوله واختاره الشيخ قاسم حيث نقل اختيار ذلك عن اهل الترجيح كالمحبوبى والنسفى وغيرهما واقره الرملی ، وظاهر الهدایة ترجیحه لتأخیره دلیلهما وعلیه المتون ، شامی ۹۳-۵۹۲ زکریا

مجمع الأنهر میں ہے:

وفی الدر: الفتوى علن القول الثانی كمافی تلخیص الجامع الكبير و البزایة لكن فی انفع الوسائل الفتوى على قولهما وفي تصحيح الشيخ قاسم و المختار قولهما عند المحبوبى والنسفى وغيرهما ولهذا قدمه المصنف تدبر، مجمع الانهر ۱۹۱/۳ كوئته علامه هكفى فرماتے ہیں:

وقال ابو يوسف تجوز موقوفا مع غيبته اى الطالب اذا بلغه فأجاز وبه يفتى كمافی الدر والبزایة والبحر وغيرها وبه قالت الثلاثة لكن نقل فی المنع عن الطرسوسی ان الفتوى على قولهما : واختاره الشيخ قاسم وعلیه صنیع المصنف . ( الدر المنتقى ۱۹۱/۳ كوئته )

### مفلس مرنے والے کی طرف سے كفيل بننا

اگر مفلس مقرض شخص کا انتقال ہو گیا اور اس نے ترکہ میں کوئی مال نہ چھوڑا اور نہ ہی اس نے حیاتی میں کسی کو فیل بنایا ہے ، تو اب اگر کوئی شخص از خود کفیل بنتا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے ، صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بننا درست ہے ۔

واذا مات الرجل وعليه ديون ولم يترك شيئا فتكفل رجل عنه للغرماء ، لم تصح الكفالة عند ابى حنيفةؒ وعندهما تصح ، (قدوری ۴۰۴ بشری ، الاختیار ۱۸۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے ، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه كفيل بدین ساقط لان الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال لانه يؤول اليه في المال وقد عجز بنفسه وبخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين واذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضاء الى الاداء باق ، هداية ۱۲۸/۳ مكتبة بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دین اور قرضہ کے کفیل ہونے کی شرط یہ ہے کہ دین اصل یعنی مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت اور قائم ہو، حالاں کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے اس لیے کہ دین کوئی مال نہیں ہے، بلکہ فعل ادا کا نام ہے یعنی ذمہ میں جو واجب ہے اس کو ادا کرنے کا نام ہے اسی وجہ سے وہ وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے ”دین واجب“ اور واجب ہونا فعل کی صفت ہے، نہ کہ اعیان کی لہذا جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین افعال کا نام ہے اور فعل قدرت کے محتاج ہوتے ہیں بغیر قدرت کے فعل کا وجوب تکلیف مالا یطاق ہے جو کہ محال ہے اور قدرت میت مفلس میں موجود نہیں ہے، نہ بذات خود قادر ہے اور نہ ہی کسی کفیل وغیرہ کے ذریعہ اپنا نائب بنا کر، پس جب مدیون یعنی میت مفلس نہ بذات خود اداء دین پر قادر ہے اور نہ اپنے نائب کے ساتھ، تو وہ فعل ادا سے عاجز ہو گیا لہذا نتیجتاً اس سے دین وصول کرنا بھی فوت ہو گیا اور جب قرض خواہ کا اپنا دی وصول کرنا فوت ہو گیا تو ضرورتاً احکام دنیا کے اعتبار سے میت کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائے گا لہذا اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

فلا تصح الكفالة بالدين عن ميت مفلس عنده وعند ابی يوسف ومحمد تصح كذا فی البدائع والصحيح قول ابی حنیفة ، ہندیہ ۲۵۳/۳ کراچی علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا مات الرجل وعليه دين ولم يترك شيئا فكفل رجل عنه للغرماء لم تصح الكفالة عند ابی حنیفة ، وقالوا: تصح ، قال الاسبيجاني :والصحيح قول ابی حنیفة واعتمده المحبوبي والنسفي وصدر الشريعة وابو الفضل الموصلي وغيرهم ، (التصحيح الترجيح ۲۸۱ بیروت)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے اور اصحاب متون نے اسی پر اعتماد کیا ہے، یعنی کفالہ درست نہ ہوگا۔

نوٹ: کفالہ گرچہ صحیح نہ ہوگا، مگر اس کے ادا کرنے سے دین ادا ہو جائے گا۔

## کتاب الحوالہ

### حوالہ میں مال کا تلف ہونا

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال کا تلف ہونا دو باتوں میں سے ایک کے ذریعہ ہوگا، ایک یہ کہ محتمل علیہ حوالہ کا انکار کر دے اور قسم کھالے اور اس کے خلاف نہ محیل کے پاس بینہ موجود ہو اور نہ محتمل لہ کے پاس۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ان دو وجہوں کے ساتھ ایک تیسری وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ محتمل علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دے دے۔

والتوی عند أبي حنيفة بأحد الأمرين : اما ان يجحد الحوالة ويحلف و لا بينة له عليه او يموت مفلسا ، وقال ابو يوسف ومحمد هذان الوجهان ، و وجه ثالث وهوان يحكم بافلاسه في حال حياته، (قدوری ۴۰۶ بشری )

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والتوی عند أبي حنيفة بأحد الأمرين وهو اما ان يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة له عليه او يموت مفلسا لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوی في الحقيقة... وهذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضي عنده خلافا لهما لان المال غاد و رائج ، (هدایہ ۱۳۷/۳)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں محتمل لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے، پہلی صورت میں تو اس لیے کہ محتمل لہ، محتمل علیہ سے مطالبہ کرنے پر قادر نہیں رہا اور دوسری صورت میں تو ایسا ذمہ ہی باقی نہ رہا جس کے ساتھ محتمل لہ کا حق متعلق ہو اور حقیقت میں تو یہ یعنی ہلاک ہونا یہی ہے۔

رہا مسئلہ قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق ہونے کا تو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہی نہیں ہے اس لیے کہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے صبح ہے تو شام کو نہیں آج ہے تو کل نہیں چناں چہ بہت ممکن ہے کہ حاکم کے افلاس کا حکم دینے کے بعد بھی اپنی زندگی میں مالدار ہو جائے بناء بریں افلاس حاکم کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وهذا بناء على ان تفليس القاضى يصح عندهما وعند لا يصح لانه يتوهم ارتفاعه بحدوث مال له فلا يعود بتفليس القاضى على المحيل... بخلاف موته مفلسا لخراب الذمة، فيثبت التوى، وتماهه فى الكفاية، وظاهر كلامهم متونا وشروحا تصحيح قول الامام، ونقل تصحيحه العلامة قاسم ولم ار من صحح قولهما، شامى ۱۲/۸ زكريا ع  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

قال فى التصحيح: ومشى على قوله النسفى ورجح دليله قال شيخنا و  
ظاهر كلامهم متونا وشروحا تصحيح قول الامام، ولم ار من صحح قولهما۔ (اللباب  
۱۶۱/۲ مکتبہ علميہ بيروت )

## کتاب الصلح

### کچھ دین ادا کرنے کی شرط پر بقیہ سے براءت

ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم قرض تھے، قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو، اس شرط پر کہ باقی پانچ سو سے تم بری ہو جاؤ گے، مقروض نے اگر دے دیے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر نہیں دے تو طرفین کے نزدیک قرض ہزار روپے ہی باقی رہیں گے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر نہیں دے تب بھی پانچ سو درہم اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔

ولو قال له: اد إلى غدا خمس مائة على انك برئى من خمس مائة فلم يؤدها اليه

فالالف بحالها وقال ابو يوسف؛ سقط خمس مائة واجمعوا انه لو ادى خمس مائة غدا برئ. (الاختيار ۹/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان هذا براء مقيد بالشرط فيفوت بفواته لانه بدأ بأداء خمس مائة في الغد وانه يصلح غرضاً حذار افلاسه او توسلا الى تجارة اربح منه وكلمة على ان كانت للمعاوضة فهي محتملة للشرط لوجود معنى المقابلة فيه فيحمل عليه عند تعذر الحمل على المعاوضة تصحيحاً لتصرفه اولاً لانه متعارف والابراء مما يتقيد بالشرط وان كان لا يتعلق به كالحالة، هداية ۲۵۲/۳۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے لہذا شرط کے فوت ہو جانے سے ابراء بھی ختم ہو جائے گا یعنی جب شرط ہی نہیں پائی گئی تو براءت کس بات کی ہوگی۔ اس لیے کہ قرض خواہ نے کل کے روز پانچ سو کی ادائیگی سے ابتداء کی ہے اور اس سے اس کی کوئی صحیح غرض ہو سکتی ہے ممکن ہے مقروض کے افلاس کا اندیشہ ہو یا اس سے زیادہ سود مند تجارت کا وسیلہ تلاش کر لیا ہو لہذا اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا، اور کلمہ علی اگرچہ معاوضہ کے معنی کے لیے بھی آتا ہے لیکن یہاں دو وجہوں سے شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا: ایک اس وجہ سے کہ یہ کلام شرط و جزاء پر محمول ہے اور شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو معنی مقابلہ کی وجہ سے شرط کا بھی احتمال ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے کلام اور مواقع میں عرفاً شرط ہی کے معنی لیے جاتے ہیں لہذا ان دو وجہوں سے اس کلام کو شرط پر محمول کیا جائے گا۔

نیز معاوضہ کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ایک عاقل بالغ کا کلام لغو قرار دینا لازم آتا ہے کہ گویا اس نے بلا مقصد کے کلام کیا تھا لہذا اس کے کلام کو درست قرار دینے کے لیے بھی علی کو شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

قال لغريمه أد إلى خمس مائة غدا من الف لي عليك على انك برئ من النصف الباقي فقبل وأدى فيه برئ وان لم يؤد ذلك في الغد عاد دينه كما كان لفوات التقييد بالشرط. قوله عاد دينه عندهما وعند ابى يوسف يبرأ۔ قوله لفوات التقييد بالشرط أى

من حیث المعنی فکانه قید البراءة من النصف بأداء خمس مائة فی الغد، فاذالم یود لایراً لعدم تحقق الشرط. (تکملة ردالمحتار ۳۳۸/۱۲ زکریا) ومثله فی مجمع الانهر والدرالمنتقى ۴۳۵/۳ کوئنه

### سلم کے دو شریکوں میں سے ایک کا صلح کر لینا

اگر سلم کا مال دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک اپنے حصے سے رأس المال پر صلح کر لے یعنی اپنے حصہ کا رأس المال واپس لے کر اس کے بقدر ربع سلم فسخ کر دے تو طرفین کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذا كان السلم بين الشريكين فصالح احدهما من نصيبه على رأس المال لم يجز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف<sup>ؒ</sup> يجوز الصلح، (قدوری ۴۱۴ بشری، الاختیار ۱۰/۳ بیروت،)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان لو جاز فی نصيبه خاصة یكون قسمة الدين فی الذمة ولو جاز فی نصيبهما لابد من اجازة الاخر وهذا لان المسلم فيه صار واجبا بالعقد والعقد قائم بهما فلا یقدر احدهما برفعه ولانه لو جاز لشاركه فی المقبوض فاذا شاركه فيه رجع المصالح على من عليه بذلك فیؤدی الى عود السلم بعد سقوطه قالوا هذا اذا خلطا رأس المال فان لم یكونا قد خلطاه فعلى الوجه الاول هو على الخلاف وعلى وجه الثانى هو على الاتفاق، (هدایة ۲۶۰/۳ مکتبہ بلال)

طرفین نے دو چیزوں کو بنیاد بنا کر اپنی دلیل پیش کی ہے۔ ایک یہ کہ اس صلح میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مصالحت کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خاص اسی کے حصہ میں اس کو جائز مانا جائے یا دونوں شریکوں کے حصے میں؛ پہلی صورت میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے اس لیے کہ مشترک چیز میں سے اس کے حصہ کی تعیین بلا تقسیم کے ممکن نہیں، اور دوسری صورت میں دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہے اور وہ پائی نہیں گئی لہذا صلح درست نہیں۔ ہاں اگر دوسرا شریک اجازت دے دے تو دونوں کے حق میں صلح

درست ہوگی، دوسری وجہ اس صلح کے درست نہ ہونے کی یہ ہے کہ اس میں عقد سلم کے ایک مرتبہ ساقط ہو جانے کے بعد دوبارہ عود کرنا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور وہ اس طور پر کہ اگر صلح مذکور کو درست مان لیا جائے تو مُصالح نے رَأْس المال میں سے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں دوسرا شریک ہوگا، اس لیے کہ صفحہ ایک ہے اور دونوں کی شرکت قائم ہے جس طرح رَأْس المال دونوں نے مشترک دیا تھا اسی طرح مردود مقبوض بھی دونوں میں مشترک ہوگا، لہذا جب اس کے شریک نے اپنا حصہ لے لیا تو جتنا اس نے لیا ہے اسی کے بقدر دوبارہ وہ مسلم الیہ سے مسلم فیہ وصول کرے گا حالانکہ وہ اپنا نصف حصہ لے کر اپنے حق میں عقد سلم ختم کر چکا تھا؛ لیکن شرکت کی وجہ سے اس کی بیع سلم بھی دوبارہ عود کرائے گی جو کہ درست نہیں ہے لہذا سرے سے اس صلح کو ہی درست قرار نہیں دیا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ بہر صورت اس عقد میں اختلاف باقی رہے گا، چاہے دونوں کا مال مخلوط ہو یا علیحدہ علیحدہ، اگر مخلوط ہے تو مذکورہ بالا دونوں وجہوں سے یہ عقد درست نہیں اور اگر مخلوط نہیں ہے تو مذکورہ بالا وجہ اول کی بنا پر یہ عقد درست نہ ہوگا۔

شامی میں بھی یہی تقریر کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو مکملہ شامی ۱۲/۳۴ زکریا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله واذا كان السلم بين شريكين فصالح أحدهما من نصيبه على رأس المال لم يجز عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يجوز الصلح، وهكذا ذكر الحاكم قول محمد مع أبي حنيفة وهكذا في الهداية وفي الاسبجاني: وقالوا: لا يجوز الصلح وقول أبي حنيفة هو اصح الاقوال عند المحبوبي وهو المختار للفتوى، على ما هو رسم المفتي عند القاضی وصاحب المحيط وهو المعول عليه عند النسفی، التصحيح والترجيح ۲۸۴ بیروت،

## کتاب الهبة

### مشتترکہ مکان ہبہ کرنا

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کو اپنا مشترک مکان ہبہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر ایک مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو ہبہ کیا تو امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

واذا وهب اثنان من واحد دارا جاز ، وان وهب واحد من اثنين لم تصح عند ابی حنیفہؒ وقالوا تصح۔ (قدوری ۴۲۹ بشری ، الاختیار ۵۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منما ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح ولان الملك يثبت لكل واحد منهما في النصف فيكون التملك كذ لك لانه حكمه وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع - هداية ۲۸۹/۳ مکتبہ بلال ،

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غیر معین وغیر مقسوم شئی کا ہبہ کرنے کی وجہ سے شیوع پایا گیا جو جواز ہبہ کے لیے مانع ہے اور قابل تقسیم اشیاء میں سے ہے۔ اس کے برخلاف ناقابل تقسیم اشیاء میں شیوع ہوتا اور دونوں میں سے کوئی ایک قبول کر لیتا تو ہبہ صحیح ہو جاتا۔ اور چوں کہ اس نے ہر ایک کو نصف حصہ ہبہ کیا ہے اس لیے ملکیت بھی ہر ایک نصف میں ثابت ہوگی اور جب ملکیت نصف میں ثابت ہوئی تو تملیک بھی نصف میں ہوگی اس لیے کہ ملکیت تملیک کا حکم یعنی اثر ہے لہذا اس اعتبار سے شیوع پایا گیا جو کہ درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ واہب نے یہ گھر دونوں کو آدھا آدھا مشترک طور پر ہبہ کیا ہے لہذا ہر ایک اس گھر کے ہر جزو کے نصف حصہ میں شریک ہوگا لہذا اس موہوبہ دار میں شیوع پایا گیا اور قابل تقسیم شئی مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

هبة المشاع فيما يقسم لاتنفيد الملك عند ابی حنیفہؒ ، وفي القهستانی : لاتنفيد

الملک، وهو المختار کما فی المضمرات وهذا مروی عن ابی حنیفة وهو الصحیح،  
شامی ۹۶/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان وهب من اثنين واحد لم يصح عند ابی حنیفة، قال ابو یوسف ومحمد: يصح،  
وقد اتفقوا على ترجیح دلیل الامام، واختار قوله ابو الفضل الموصلی وبرهان الاثمة،  
المحبوبی و ابو البركات النسفی، (التصحیح والترجیح ۲۸۶ بیروت)  
یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔  
ورجح ایضا قول الامام فی اللباب، ۱۷۴/۲ مکتبہ علمیہ بیروت

### اس مسئلہ میں دور جدید کے علماء کی رائے

تنبیہ: البتہ فقہ اکیڈمی کے تیسویں سمینار (بمقام جمبوسر، گجرات) میں مشاع کا ہبہ اس شرط  
کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اگر اس کی تقسیم اور قبضہ کے سلسلے میں موہوب لہ کے درمیان کوئی باہمی  
نزاع نہ ہو تو ہبہ درست ہے۔ (نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ۲۲۹، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

### رقبی کا حکم

طرفینؒ کے نزدیک رقبی باطل ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔  
والرقبی باطلۃ عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف جائزۃ، (قدوری ۴۱ بشری،  
الاختیار ۶۰/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه عليه السلام أجاز العمرى ورد الرقبى ولان معنى الرقبى عندهما ان مت  
قبلك فهو لك واللفظ من المراقبة كأنه يراقب موته وهذا تعليق التملك بالخطر فيبطل  
واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتضمن اطلاق الانتفاع به - هـداية  
۱۹۴/۳ مکتبہ بلال،

طرفینؒ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے عمریؒ کو جائز قرار دیا ہے اور رقبیؒ کو رد  
فرمایا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رقبیؒ کے معنی یہ ہیں کہ اگر میں تجھ سے پہلے مر جاؤں تو یہ گھرتیرا

ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے تو میرا ہے، یہ لفظ مراقبہ سے مشتق ہے جس کے معنی انتظار کرنے کے ہیں گویا ان میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا منتظر رہتا ہے، توچوں کہ اس میں تعلیق تملیک علی الخطر ہے، جس میں موجد و عدم ہر دو کا یکساں احتمال ہوتا ہے لہذا اس طرح کی تعلیق باطل ہوگی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو رقی بھی صحیح نہیں ہوا، پس وہ مکان جو بطور رقی کے دیا ہے وہ اس کے پاس عاریت کے طور پر رہے گا اس لیے کہ رقی دینا علی الاطلاق اس سے نفع حاصل کرنے کو متضمن ہے۔

تخریج حدیث: طرفین نے جس روایت سے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے نصب الراية میں اسے غریب کہا ہے۔

قال الزيلعي: الحديث: روى انه عليه السلام اجازا العمرى، ورد الرقبى: قلت غريب، نصب الراية ۱۷۲/۴ شامی میں ہے:

لاتحوز الرقبى لانها تعلیق بالخطر، واذالم تصح تكون عارية، شمنى لحديث احمد وغيره الخ،

قوله لاتحوز الرقبى، هى بالضم من المراقبة وهى لغة ان تعطى انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك وان مت فلى كذا فى المبسوط وغيره، وشریعة ان يقول دارى لك رقبى إن مت قبلك فهى لك.... فهى تعلیق للتملیك بالشرط فلا یصح.... وهذا قول الامام ومحمد... قال ابویوسف انها صحيحة والاول هو الصحيح - تکملة شامی ۶۵۸/۱۲ زکریا

الفقه الحنفی وادلتہ میں ہے

والخلاصة: أجاز اکثر العلماء العمرى والرقبى على انهما نوعان من الهبة يفتقران إلى الايجاب والقبول والقبض ونحوه، ومنع الحنفية والمالكية الرقبى وأجازوا العمرى، الفقه الحنفی وادلتہ ۱۰/۵

اللباب میں ہے:

والرقبى باطلة عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابویوسف هى جائزة... قال

الاسبیجایی : والصحيح قولهما ، الباب فی شرح الكتاب ، ۷۸/۲ ، علمية

## کتاب الوقف

### وقف پر سے ملکیت کب ختم ہوگی

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وقف کرنے سے واقف کی اس کے مال سے ملکیت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ حاکم اس کے ختم ہونے کا حکم نہ دے دے یا وقف کرنے والا اسے اپنی موت پر معلق کر دے اور یوں کہے کہ جب میں مر جاؤں تو میں نے اپنا گھر وقف کر دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ محض وقف کرتا ہوں ، یہ کہتے ہی اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں جب تک کہ وہ دوسرے کو متولی مقرر کر کے شئی موقوفہ اس کے حوالہ نہ کر دے ، وقف واقف کی ملکیت سے ختم نہ ہوگا۔

لايزول ملك الواقف عن الوقف عند ابى حنيفة إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته فيقول : إذا مت فقد وقفت داري على كذا ، وقال أبو يوسف يزول الملك بمجرد القول وقال محمد لايزول الملك حتى يجعل للوقف وليا و يسلمه اليه - قدوری ۲۳ بشری ، الاختیار ۶/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے ، شامی میں ہے :

هذا بيان شرائط الخاصة على قول محمد لانه كالصدقة وجعله ابو يوسف كالاعتاق واختلفوا الترجيح والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفي الدرر وصدر الشريعة وبه يفتى قوله لانه كالصدقة ای فلا بد من القبض والافراز ، قوله وجعله ابو يوسف كالاعتاق فلذلك لم يشترط القبض والافراز ای فيلزم عنده بمجرد القول كالاعتاق بجامع اسقاط الملك ، قوله اوختلف الترجيح مع التصريح فی كل منهما بان الفتوى عليه لكن فی الفتح ان قول ابی يوسف اوجه عند المحققين - ردالمحتار مع الدر المختار ۵۳۸/۶ زکریا

خلاصہ یہ کہ علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح ہے، لیکن بقول علامہ حسکفی: امام ابو یوسفؒ کا قول احوط اور سہل ترین ہونے کے وجہ سے اسی کو اختیار کرنا بہتر ہے اور بقول علامہ شامی کہ صاحب فتح القدر علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔  
علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

فی شرح المجموع: أكثر فقهاء الامصار اخذوا بقول محمد والفتوى عليه وفي  
الفتح القدير وقول ابي يوسف اوجه عند المحققين وفي المنية الفتوى على قول ابي  
يوسف، فالحاصل ان الترجيح قد اختلف واخذ بقول ابي يوسف احوط واسهل  
ولذا قال في المحيط: ومشايخنا اخذوا بقول ابي يوسف ترغيبا للناس في الوقف -  
البحر الرائق ۳۲۹/۵ زكريا

فتاویٰ ہندیہ میں ہے

واذا كان الملك يزول عند هما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الائمة  
الثلاثة وهو قول اكثر اهل العلم وعلى هذا مشائخ وفي المنية وعليه الفتوى كذا في فتح  
القدير وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج؛ (ہندیہ ۳۵۱/۲)

خلاصہ یہ کہ کسی نے امام صاحب کے قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، بلکہ صاحبین کے قول پر ہی علماء  
نے فتاویٰ ذکر کیے ہیں؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے قول میں زیادہ احتیاط اور آسانی ہے۔ ہمارے  
مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو فی زمانہ مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

### مشاع کا وقف

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشاع کا وقف جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔  
ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف وقال محمد لا يجوز، قدوری ۴۲۴ بشری  
، الاختیار ۴۷۳ بیروت

توضیح الاختلاف: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف صرف قابل تقسیم اشیاء میں ہے ورنہ  
جو چیزیں ناقابل تقسیم ہیں جیسے: حمام، کنواں، آٹا پیسنے والی چکی وغیرہ ان میں بالاتفاق مشاع کا  
وقف بھی جائز ہے، سوائے مسجد اور قبرستان کے کہ ان میں بالاتفاق مشاع کا وقف درست نہیں، کیونکہ

ن کہ یہ دونوں خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتے ہیں، بندوں کی ملک ان میں نہیں ہوتی اور ان کے کسی حصہ کو مشاع غیر مقسوم وقف کرنا ان دونوں کے خالص اللہ تعالیٰ کی ملک ہونے میں مانع ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف فی وقف المشاع مبنی علی اشتراط التسليم وعدمه لان القسمة من تمامه فابو یوسف اجازہ لانہ لم یشرط التسليم ومحمد لم یجزہ لاشتراطہ التسليم، والخلاف فیما قبل القسمة، اما ما لا یقبلہا كالحمام والبئر والرحی فیجوز اتفاقا، لافى المسجد والمقبرة لان بقاء الشركة یمنع الخلوص لله تعالى، شامی ۵۳۶-۵۳۷ زکریا اس مسئلہ میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے، علامہ نجیم فرماتے ہیں:

وصرح فی الخلاصة من الاجارة والوقف بان الفتوى علی قول محمد فی وقف المشاع وكذا فی البزازیة و والوالحیة و شرح المجمع لابن الملك وفی التجنیس، وبقوله یفتی - البحر الرائق ۳۲۹/۵ زکریا

فتاویٰ ہندیہ میں ہے

وقف المشاع المحتمل للقسمة لایجوز عند محمد وبہ اخذ مشایخ بخاری وعلیہ الفتویٰ کذا فی السراجیہ - ہندیہ ۳۶۵/۲ کراچی

شیخ وہب زہبیؒ فرماتے ہیں

فقال الحنفیة یشرط فی الموقوف اربعة شروط هی ما یأتی، الرابع: ان یکون الموقوف مفزرا، غیر شائع فی غیرہ اذا کان قابلا للقسمة لان تسليم الموقوف شرط جواز الوقف عند محمد، والشیوع یمنع القبض والتسليم ولم یشرط ابو یوسف مثل الشافعیة والحنابلة هذا الشرط، فاجاز وقف المشاع، لان التسليم لیس بشرط أصل، بدلیل وقف عمرؓ مائة سهم بخیر

امالقانون المصری رقم ۴۸ لسنة ۱۹۴۶: فقد اخذ برأی أبی یوسف فی جواز وقف المشاع القابل للقسمة علی جهة خیریة كمستشفى او مدرسة، اذ لو حصل نزاع امکن القضاء علیہ بالقسمة والافراز واخذ برأی الامام ابی حنیفة وصاحبیہ فی عدم صحة وقف الحصة الشائعة لتكون مسجدا او مقبرة الا بعد افرازها: لان شیوعها یمنع

خلوصها لله تعالى ويجعلها عرضة لتغيير جهة الانتفاع بها، فتحول الى حانوت او ارض مزروعة ونحوها، وهو امر مستنكر شرعا - الفقه الحنفی وادلته ۱۸۶/۸ خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے درست ہونے کے لیے شئی موقوف کو سپرد کر کے اس پر قبضہ دینا شرط ہے جو کہ مشاع چیز میں ممکن نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔

۱۹۲۶ء میں مصری قانون میں دفعہ ۲۸ کے مطابق ایسی قابل تقسیم مشاع چیزیں جو اچھے اور نیک کاموں کیلئے وقف کی گئی ہو جیسے ہسپتال اور مدرسہ وغیرہ ان میں مشاع کے وقف کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ نزاع کے وقت بذریعہ قضاء تقسیم اور علیحدگی کر کے اس میں فیصلہ ممکن ہے اور مسجد اور مقبرہ کے لیے مشاع وقف کی ہوئی زمین میں احناف کے عدم صحت وقف کے قول کو اختیار کیا گیا ہے اس لیے کہ ان چیزوں میں شیوع اخلاص کے مانع ہے اور اس لیے کہ لوگ اسے اپنے مقاصد کے حصول کا وسیلہ بنالیں گے، الگ الگ طریقوں سے استعمال کر کے اس سے نفع اٹھائیں گے مثلاً کبھی اس پر دکانیں بنائیں گے تو کبھی کھیتی باڑی میں استعمال کریں گے اور شرعا یہ ایک غیر محمود چیز ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله: وقف المشاع جائز عند ابی یوسف، وقال محمد لا يجوز، قال فی الهدایة هذا فیما یحتمل القسمة، فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد انتهى، واكثر المشایخ اخذوا بقول محمد قال فی الحقائق وكذا لا یصح وقف المشاع عنده وعليه الفتوى وقال فی التحنيس، بعلامة النون، به نفی، وقال فی التحنيس والواقعات رجل وقف مشاعا لم یجز فی قول محمد وبه یفتی، فان رفع الی قاض فقضی بجوازه جاز فی حق الكل، لانه مختلف فیہ - فیصیر متفقا علیہ باتصال القضاء به -

وقال فی التحنيس والفتاوی الکبری وقت دارا فی مرضها علی ثلاث بنات لها و آخره للفقراء ولا مال لها غیرها ولا وارث لها غیرهن، فثلث الدار وقف عند ابی یوسف

واما عند محمد فلا يجوز وبه يفتى ، وكذا في التسليم الى المتولى قال في التجنيس الا ان التسليم الى المتولى عند ابي يوسف ليس بشرط وعند محمد شرط وبه يفتى ، وقال في ارض جعلها وقفاً وزرعها يتأتى على قول من لا يشترط التسليم ، اما على قول من يشترط وهو المختار للفتوى : لا يتأتى . وقال قاضي خان في وقف الحجرة تصوير وقفاً اذا سلمها الى المتولى وعليه الفتوى - التصحيح والترجيح ۹۰-۲۸۹ بيروت ،

علامہ قاسم کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور تجنيس واقعات، فتاویٰ کبریٰ اور قاضی خان وغیرہ میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا گیا ہے۔

### مشاع چیز:

قابل تقسیم ----- ناقابل تقسیم

مسجد یا مقبرہ کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح نہ ہوگا  
کسی اور مقصد کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح ہو جائے گا



مسجد و مقبرہ کے لیے وقف ہو تو ----- یا کسی اور مقصد کے لیے:  
بدون تقسیم وقف صحیح نہ ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک تقسیم کے

بغیر وقف درست نہیں اور

امام ابو یوسف کے نزدیک

بدون تقسیم بھی وقف درست ہوگا۔

### صحت وقف کے لیے جہت مؤبدہ کی شرط

طرفین کے نزدیک وقف اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے آخر میں جہت مؤبدہ کی تصریح نہ کر دی جائے (یعنی اس کے لیے کوئی ایسا مصرف بیان کر دے جو کبھی ختم نہ ہونے والا ہو)۔

جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے مصرف کی صراحت ضروری نہیں ہے، اگر کوئی ایسا مصرف بیان کر دے جو منقطع ہونے والا ہو تب بھی درست ہے، اس کے بعد خود بخود یہ چیز فقراء کے لیے وقف ہو جائے گی۔

ولا يتم الوقف عند ابی حنیفة ومحمد حتی يجعل آخره بجهة لاتنقطع أبدا، وقال ابو یوسف اذا سمی فيه جهة تنقطع، جاز وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم۔ (قدوری ۲۵۰ بشری، الاختیار ۸/۳ بیروت)

توضیح الاختلاف: علامہ شامی نے اس مسئلہ میں سیر حاصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کا یہ اختلاف الفاظ تا بید یا اس کے ہم معنی الفاظ کو لفظوں میں ذکر کرنے اور نہ کرنے میں ہے کہ آیا وقف کے درست ہونے کے لیے الفاظ مؤبدہ یا اس کے ہم معنی الفاظ کی صراحت ضروری ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ اس کے بغیر بھی وقف کی درستی کے قائل ہیں۔ رہا مسئلہ معنی تا بید کے مشروط ہونے کا تو وہ بالاتفاق مشروط ہے اس لیے کہ اس کے بغیر تو وقف وقف ہی نہیں رہتا ہے۔

قال فی الدرر والصحيح ان التابيد شرط اتفاقا لكن ذكره ليس بشرط عند ابی يوسف، وعند محمد لا بد ان ينص عليه، وصححه فی الهداية ايضا.... فظهر بهذا ان الخلاف بينهما فی اشتراط ذكر التابيد وعدمه انما هو فی التنصيص عليه او على ما يقوم مقامه كالفقراء ونحوهم، واما التابيد معنى فشرط اتفاقا على الصحيح وقد نص عليه محققوا المشائخ۔ شامی ۳۶۱/۶-۵۳۵ ذکر یا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

والحاصل: انه لا خلاف عندهما فی صحة الوقف مع عدم تعيين الموقوف عليه اذا ذكر لفظ التابيد وأما فی معناها كالفقراء وكلفظ صدقة موقوفة وكموقوفة لله تعالى وكموقوفة على وجوه البر، لانه عبارة عن الصدقة وكذا موقوفة على الجهاد او على اكفان الموتى او حفر القبور كما فی الخانية وغيرهما، وانه لا خلاف فی بطلانه لو اقتصر على لفظ موقوفة مع التعيين كموقوفة على زيد، خلافا لما فی البزازیة وانما

الخلاف بینہما لو اقتصر بلا تعین او جمع مع التعین كصدقة موقوفة علی فلان، فعند ابی یوسف: یصح ثم یعود الی الفقراء وهو المعتمد۔  
شامی ۵۳۷/۶ زکریا

بقول علامہ شامی کے اس مسئلہ کی کل تین صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں کی اور لفظ تابید یا اس کے ہم معنی الفاظ سے وقف کیا تو بالاتفاق وقف صحیح ہوگا۔

(۲) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین فرمادی، البتہ لفظ تابید نہیں کہا فقط لفظ وقف کو ذکر کیا مثلاً یوں کہا موقوفۃ علی زید تو بالاتفاق یہ وقف باطل ہوگا۔

(۳) تیسری اور مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں فرمائی اور صرف لفظ وقف کہا یا تعیین کے ساتھ صدقہ اور وقف دونوں کو جمع کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف صحیح ہو جائے گا پھر بعد میں وہ فقراء کے لیے وقف سمجھا جائے گا اور یہی معتمد قول ہے۔  
علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

ويجعل آخره لجهة قرية لاتقطع هذا بيان شرائط الخاصة علی قول محمد لانه كالصدقة وجعله ابو يوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والاختلاف بقول الثاني احوط واسهل وفي الدرر وصدر الشريعة وبه يفتي واقره المصنف . وفي هامشه قوله واختلف الترجيح مع التصريح في كل منهما بأن الفتوى عليه ، لكن في الفتح ان قول ابی یوسف اوجه عند المحققين . ( الدر المختار مع رد المحتار ۳۸۱/۶ - ۵۳۵ زکریا، الدر المنتقى ۷۳۴/۱ التراث)

### اشیاء منقول کا وقف

امام صاحبؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کا وقف درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بھتیگی کی زمین اس کو جو تنے والے بیلوں اور کاشت کار غلاموں سمیت وقف کر دیا تو درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں اور اسلحہ کا وقف مستقلاً بھی جائز ہے۔

ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول ، وقال ابو يوسف اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبیدہ جاز ، وقال محمد يجوز حبس الكراع والسلاح - (قدوری ۴۲۵ بیروت)

اسی طرح امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء منقولہ جن کو وقف کرنے کا لوگوں میں تعامل ہے ان کا وقف بھی جائز ہے، جیسے کلہاڑی، کدال قرآن اور کتابیں وغیرہ۔

ولایجوز وقف المنقول وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعة ببقرها واکرتھا وھم عبیدہ ... وعن محمد جواز وقف محجری فیہ التعامل کالفأس والقدوم والمنشار والقدور والجنازة والمصاحف والکتب بخلاف مالا تعامل فیہ . (الاختیار ۴۸/۳۱ بیروت)

خلاصہ یہ کہ اشیاء منقولہ کا وقف امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ہے، البتہ صاحبینؒ نے کچھ چیزوں میں جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بیلوں اور کاشتکاروں کا وقف زمین کے تابع ہو بنا کر درست قرار دیا ہے۔ اسی طرح دیگر اشیاء غیر منقولہ کے تابع بنا کر منقول چیزوں کو وقف کرنا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان چیزوں کو وقف کرنا جن کے وقف کا تعامل ہو؛ درست ہے، چاہے وہ منقول اشیاء ہوں۔

اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لانه تبع للارض فی تحصیل ما هو المقصود وقد یتبع من الحکم تبعاً مالا یتبع مقصوداً کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف، وقال محمد یجوز حبس الکراع والسلاح معناه وقفه فی سبیل اللہ و ابو یوسف معہ فیہ علی ما قالوا وهو استحسان، ووجه الاستحسان الاثار المشہورة فیہ منها قوله علیہ السلام، واما خالد فقد حبس ادراعا وافر اسالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ وطلحة حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالیٰ ویروی واکراعه والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الاہل لان العرب یجاهدون علیہا وكذا السلاح یحمل علیہا. وعن محمد انه یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات .... وعند أبی یوسف لا یجوز لان القیاس إنما یتربک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیکتصر علیہ ومحمد یقول القیاس قد یتربک بالتعامل کم فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی هذه الاشیاء وعن نصیر بن یحی انه وقف کتبه الحاقاً بالمصحف وهذا صحیح لان کل واحد یمسک الدین تعلیمًا وتعلماً وقراءً وأكثر فقہاء الامصار

علی قول محمد - ہدایہ ۶۱۸/۲ مکتبہ بلال

بیل اور کاشتکار غلام کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل قیاس ہے کہ جس طرح زمین کی بیج میں حق شرب داخل ہو جاتا ہے اسی طرح زمین کے وقف کے تابع ہو کر بیل وغیرہ بھی وقف ہوگا حالانکہ ان چیزوں کی مستقلاً بیج اور وقف درست نہیں ہے، لیکن تابع بنا کر درست ہے اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کی بیج اور وقف مستقلاً درست نہ ہو، لیکن کسی چیز کے تابع ہو کر درست ہو جائے۔ شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اور اس کی وجہ اس بارے میں منقول مشہور آثار میں جن سے اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف جواز معلوم ہوتا ہے نیز صاحب ہدایہ نے اس کے ساتھ اونٹ کو بھی داخل کیا ہے کہ اس کا وقف بھی درست ہے اس لیے کہ عرب لوگ اس سے بھی وہی کام لیتے ہیں جو گھوڑوں سے لیتے ہیں۔

اسی طرح جن چیزوں کو وقف کرنے کا لوگوں میں رواج ہو ان کا وقف بھی تعامل کی وجہ سے درست ہوگا جیسے فقہاء نے عقد استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اور نصیر بن یحییٰ سے منقول ہے انہوں نے اپنی کتابیں بھی قرآن مجید پر قیاس کر کے وقف کی تھیں اور یہ صحیح بھی ہے اس لیے کہ مصحف اور دینی کتابیں پڑھنے پڑھانے، قراءت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہیں اور اکثر فقہاء کرام امام محمدؒ کے قول پر ہی عمل کرتے ہیں۔

تخریج حدیث: وہ آثار جن سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے اس کی تخریج فرمائی ہے۔

الحديث: قال عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا في سبيل الله -

قلت اخرجه البخاري ومسلم في الزكاة عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قوله وطلحة حبس دروعه في سبيل الله ويروى اكرعاه، قلت: غريب جدا۔ نصب الراية

۷۳۸-۳۶/۳ مکتبہ دارالایمان سہارنپور

یعنی پہلی حدیث متفق علیہ ہے اور دوسری ضعیف ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں

ولو وقف العقار بقره واكرته بفتحيتين عبیده الحراثون صح استحسانا تبعاً للعقار وفي هامشه: قوله صح استحسانا: فانه قد ثبت من الحكم تبعاً ما لا يثبت مقصوداً كالشرب في البيع والبناء في الوقف، وهذا قول ابي يوسف و محمد معه .. و كما صح ايضا وقف كل منقول قصدا فيه تعامل للناس كفأس و قدوم.

وفي هامشه اما تبعاً للعقار فهو جائز بلا خلاف عندهما كما مر لا خلاف في صحة وقف السلاح والكراع: اي الخيل للآثار المشهورة والخلاف فيما سوى ذلك، فعند ابي يوسف: لا يجوز، وعند محمد: يجوز ما فيه تعامل من المنقولات، واختاره اكثر فقهاء الامصار كما في الهداية وهو الصحيح كما في الاسعاف وهو قول اكثر المشايخ كما في الظهيرية لان القياس قد يترك بالتامل، رد المحتار مع الدر المختار ۵۵۶-۵۵۷ زكريا

وصح وقف العقار وكذا المنقول المتعارف وقفه عند محمد كالفأس والمرور .... وابو يوسف معه في وقف السلاح والكراع كالخيل والابل في سبيل الله تعالى وبه يفتي - ملتقى الابحر ۴۰/۱ بيروت

علامہ آفندی فرماتے ہیں

وصح وقف العقار للنصوص والآثار وكذا صح وقف المنقول المتعارف وقفه عند محمد كما صح وقف المنقول مقصوداً اذا تعامل الناس وقفه كالفأس والمرور والقدوم والمنشار والحنازة (بالكسر السرير) وثيابها التي تصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها يستربها الميت على الحنازة والقدور والمراجل والمصاحف والكتب. وابو يوسف معه اي مع محمد في وقف السلاح والكراع والخيل والابل في سبيل الله وما سوى الكراع والسلاح لا يجوز وقفه عند ابي يوسف لان القياس انما يترك بالنص، والنص ورد فيهما فيقتصر عليه وبه اي بقول محمد: يفتي لوجود التعامل في هذه الاشياء واختاره اكثر فقهاء الامصار وهو الصحيح كما في الاسعاف، وهو قول عامة المشايخ وكذا يصح عند ابي يوسف وقفه اي وقف المنقول تبعاً كمن وقف ضيعته بقره

واکرتها وهم أى الأكرهه عبیده أى عبید الواقف و سائر الآت الحرائة والقیاس ان لا یجوز لان التایید من شرطه وجه الاستحسان أنها تبع للارض فی تحصیل ماهو المقصود . مجمع الانهر ۵۷۸/۲ تا ۵۸۱ کوئته ،

### موقوفه اشیاء کو بیچنا

اور جب وقف صحیح ہو گیا تو اس کو بیچنا اور دوبارہ اس کا مالک بننا درست نہ ہوگا، الا یہ کہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق شئی موقوف مشاع ہو اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کو تقسیم کرنا صحیح ہوگا۔

واذا صح الوقف لم یجز بیعه ولا تملیکه إلا ان یکون مشاعا عند أبی یوسف فیطلب الشریک القسمة فتصح مقاسمته . (قدوری ۴۲۶ بشری)  
توضیح: دراصل یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے قول پر متفرع ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک مشاع کا وقف درست ہے لہذا تقسیم بھی درست ہوگی۔ لیکن چونکہ احناف کا مفتی بہ قول شئی مشاع کے وقف کے عدم جواز کا ہے اس لیے تقسیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

### وقف کے منافع واقف کا اپنے لیے خاص کرنا

مسئلہ: اگر واقف نے وقف کے منافع اور پیداوار خود اپنے لیے بھی مقرر کئے یا وقف کی ولایت اپنے لیے مخصوص رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه ، او جعل الولاية إلیه جاز عند أبی یوسف وقال محمد : لا یجوز . (قدوری ۴۲۶ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف ماروی ان النبی علیہ السلام کان يأکل من صدقته والمراد منها صدقة الموقوفة ولا یحل الاکل منها الا بالشرط فدل علی صحته ،

ولان الوقف ازالة الملك الی الله تعالی علی وجه القربة علی ما بیناہ فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لله تعالی لنفسه لا ان یجعل ملک نفسه

لنفسه و هذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة و شرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه و لان مقصوده القرية و فى التصرف الى نفسه صدقة .

واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول ابى يوسف وهو قول هلال ايضا و هو ظاهر المذهب ، و ذكر هلال فى وقفه و قال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الاشبه أن يكون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسليم إلى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ، ولنا ان المتولى انما يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى لولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه و كمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه - هداية ۲/ ۶۲۰ - ۶۲۱ مكتبه بلال

تخریج حدیث : قال الزیلعی <sup>رحمہ اللہ</sup> الحدیث : روى ان النبی <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> كان يأكل من صدقة ، قال المصنف والمراد وقفه ،

قلت غریب ایضا و فی مصنف ابن ابی شیبہ فی باب الاحادیث التی اعترض بها على ابی حنیفة .... قال فی صدقة النبی <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> يأكل منها اهلها بالمعروف غیر المنکر - نصب الراية ۳/ ۷۳۹ مكتبه دار الايمان سهران فور

خلاصہ یہ کہ مسئلہ و اجزاء پر مشتمل ہے :

(۱) ایک واقف کا شیئی موقوف سے خود متفع ہونے کی شرط لگانا۔

(۲) واقف کا خود شیئی موقوف کا متولی بننے کی شرط لگانا۔

صاحب ہدایہ نے دونوں اجزاء کی الگ الگ دلیلیں بیان کی ہیں ، پہلے جزء کی دلیل یہ ہے کہ خود واقف کی شیئی موقوف سے متفع ہونے کی شرط لگانا صحیح ہے ، ایک تو حدیث ہے کہ آپ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> اپنے وقف میں سے کھاتے تھے ، لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب نصب الراية فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے اور مصنف ابن شیبہ میں ایک صحیح حدیث ہے وہ یہ کہ رسول اللہ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> کے صدقہ (وقف) میں سے آپ کے اہل و عیال عام دستور کے مطابق کھاتے تھے۔

بہر کیف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے مال موقوف میں سے کھایا ہے تو لامحالہ پہلے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ ﷺ نے اس میں سے کھانے کی شرط بھی لگائی ہوگی، کیوں کہ بلا شرط وقف میں سے کھانا بالاجماع حرام ہے، لہذا اس روایت سے صحت شرط کا ثبوت بھی ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ وقف کے معنی ہے: کسی سے اپنی ملکیت زائل کر کے عبادت کی نیت سے اللہ کی ملک میں دینا۔ پس واقف نے وقف کی آمدنی میں سے کچھ یا کل کو اپنے لیے خاص کر لیا تو اس میں کیا حرج ہے؟ اس لیے کہ وہ تو اللہ کی ملک میں چلی گئی تھی اور اللہ کی مملوک کو اپنے لیے شرط کر لینا جائز ہے، اپنی ملک کو اپنے ہی واسطے مخصوص کرنا نہیں پایا گیا، جیسے کسی نے سرائے یا سبیل بنائی یا کسی زمین کو قبرستان بنایا اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود سرائے میں ٹھہرے گا، سبیل سے سیراب ہوگا اور قبرستان میں اپنے مردے بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ واقف کا اصل مقصد اس وقف سے تقرب الی اللہ ہے اور یہ بات اپنی ذات پر خرچ کرنے میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ اپنی ذات پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے۔

دوسرے جزء کی دلیل علامہ ہلال الرائی کے واسطے سے ذکر کی ہے کہ واقف دوسرے کو متولی بنائے تو یہ بھی درست ہے تو جب واقف ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ دوسرے کو ولایت حاصل ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خود تو اسے ولایت حاصل نہ ہو پھر بھی دوسرا شخص اس سے ولایت حاصل کر لے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ واقف کو دیگر لوگوں کے مقابلے میں شیئی موقوف سے زیادہ تعلق اور ہمدردی ہے، اس لیے اسی کی ولایت زیادہ بہتر ہوگی، جیسے مسجد بنانے والا کہ اس کے دیگر کاموں کا بھی وہی زیادہ حق دار ہوتا ہے اور جیسے غلام آزاد کرنے والے کو ہی اس کا ولاء ملتا ہے، اس لیے کہ اسی کو غلام سے سب سے زیادہ تعلق اور قرب ہوتا ہے۔

شامی میں ہے:

و جاز جعل غلة الوقف او الولاية لنفسه عند الثانی و علیہ الفتوی ، قوله علیہ الفتوی

کذا قاله الصدر الشهيد وهو مختار اصحاب المتون ورجحه فی الفتح ، واختار مشايخ بلخ وفي البحر عن الحاوی انه المختار للفتوى ترغيبا للناس فی الوقف وتكثيرا للخير .

ردالمحتار مع الدرالمختار ۵۸۳/۶ زکریا

علامہ نجم فرماتے ہیں:

قوله وان جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه صح: ای لو شرط عند الايقاف ذلك اعتبر شرطه ، اما الاول فهو جائز عند ابی يوسف ولا يجوز على قياس قول محمد من اشتراط التسليم الى المتولى عنده .... قال الصدر الشهيد : والفتوى على قول ابی يوسف ونحن ايضا نفتي بقوله ترغيبا للناس فی الوقف واختاره مشايخ بلخ وكذا ظاهر الهداية حيث آخر وجهه ولم يدفعه ... وفي الحاوی القدسي : المختار للفتوى قول ابی يوسف ترغيبا للناس فی الوقف وتكثيرا للخير ....

واما الثانية اعنى اشتراط الولاية للواقف فالمذكور قول ابی يوسف وهو قول هلال وهو الظاهر المذهب - البحر الرائق ۶۹/۵ - ۳۶۸ زکریا

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وكذا جعل الولاية لنفسه يصح عند ابی يوسف وهو ظاهر المذهب -

(ہندیہ ۳۵۲/۲ کوئٹہ)

فی الذخيرة اذا وقف ارضا او شيئا آخر و شرط الكل لنفسه او شرط البعض لنفسه مادام حيا وبعده للفقراء قال ابو يوسف الوقف صحيح ومشايع بلخ أخذوا بقول أبی يوسف وعليه الفتوى ترغيبا للناس فی الوقف وهكذا فی الصغرى والنصاب كذا فی المصمرات - هندية ۳۹۷/۲ - ۳۹۸ کوئٹہ

### مسجد کا وقف کب درست ہوگا

اگر کسی نے مسجد بنائی تو وہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، حتیٰ کہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال کر علیحدہ کر دے اور تمام لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دے، اس کے بعد اگر ایک شخص نے بھی اس میں نماز پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی۔  
امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسجد بنانے کے بعد اس کے صرف یہ اعلان کر دینے سے کہ

میں نے اس کو مسجد بنا دیا ہے اس پر سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔

واذا بنی مسجد الم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویأذن للناس بالصلاة فیہ فاذا صلی فیہ واحد زال ملکہ عند ابی حنیفۃؒ۔ وقال ابو یوسفؒ یزول ملکہ عنہ بقولہ: جعلتہ مسجداً۔ (قدوری ۴۲۷ بشری، الاختیار ۵۰/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

واذا بنی مسجد الم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویأذن للناس بالصلاة فیہ..... وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجداً لان التسلیم عنده لیس بشرط لأنه اسقاط لملك العبد فیصیر خالصا لله تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاتفاق. (هدایة ۶۲۲/۲ مکتبہ بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو وقف کرنا اس چیز پر سے اپنی ملکیت ختم کر کے باری تعالیٰ کی ملکیت میں دینا ہے اور اسے اسقاط ملک کہتے ہیں، اس لیے تسلیم وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی، محض قول سے ہی ہو جاتا ہے، جیسے کہ اعتاق میں بولتے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے، کسی اور عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ کہ اکثر مشائخ اور اصحاب متون نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ فعل کی طرح قول سے بھی مسجد وقف شمار ہوگی اور مفتی بہ قول کے مطابق قول کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

ولقائل ان یقول: اذا قال جعلتہ مسجداً فالعرف قاض وماض بزواله عن ملکہ ایضا غیر متوقف علی القضاء وهذا هو الذی ینبغی ان لا یردد فیہ قلت یلزم علی هذا ان ینکفی فیہ بالقول عنده وهو خلاف صریح کلامهم وفي الدر المنقی وقدم فی التنویر والدرر والوقایة وغیرها قول ابی یوسف وعلمت ارجحیتہ فی الوقف والقضاء۔ شامی ۵۴۶/۶ ذکر کیا طحاوی علی الدر ۵۳۶/۲ مکتبۃ الاتحاد دیوبند، الدر المنقی ۵۹۵/۲ کوئٹہ۔

قوله اما لو تمت المسجدية: أي بالقول علی المفتی به او بالصلاة فیہ علی قولهما

- شامی ۵۴۸/۶ ذکر کیا

واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابی یوسف، وفي هامشه: اختلف

الترجیح، فقال عامة المشائخ: والفتوى على قول محمد وكثير من المشايخ اخذوا بقول ابي يوسف، وقالوا: عليه الفتوى وقال الحصكفي والاخذ بقول الثاني احوط واسهل وفي الدر عن صدر الشريعة وبه يفتى واقره المصنف وصححه ابن الهمام وافاد ايضا: هو الصحيح عند المحققين - مختارات النوازل ۴/۳۰ ایفایلیکیشنز نئی دهلی

### سبیل یا سرائے کا وقف کب پورا ہوگا

کسی نے مسلمانوں کے لیے سبیل، سرائے یا چھاؤنی بنوائی یا اپنی زمین قبرستان کے لیے وقف کر دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک حاکم اس کا حکم نہ دے وقف کی ملکیت ان چیزوں پر سے ختم نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو لا وقف کرتے ہی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب لوگ سبیل سے پانی پی لے یا سرائے میں ٹھہر جائے اور قبرستان میں مردے دفن کر دے تو وقف کی ملکیت ان پر سے ختم ہوگی۔

ومن بنی سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنوا السبيل، او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك عند ابي حنيفة حتى يحكم به حاكم وقال ابو يوسف يزول ملكه بالقول وقال محمد: اذا استقى الناس من السقاية و سكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك. (قدوری ۴۲۷ بشری، الاختیار ۵۱/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الاثمة الثلاثة وهو قول أكثر أهل العلم وعلى هذا مشايخ بلخ، وفي المنية وعليه الفتوى كذا في فتح القدير وعليه الفتوى كذا السراج الوهاج - (ہندیہ ۴۱۷/۲ بیروت - ۴۶۵/۲ کوئٹہ)

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

قوله ومن بنی سقاية او خانا او رباطا او مقبرة لم يزل ملكه عنه حتى يحكم به حاكم: یعنی عند ابي حنيفة.... وعند ابي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط والوقف لازم وفي فتاوى قاضی خان: ونأخذ في ذلك بقول

ابی یوسفؒ. (البحر الرائق ۲۵۵-۴۲۴ زکریا)

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

قوله ويزول ملكه بمجرد القول عند ابي يوسفؒ وعند محمد لا، ما لم يسلمه الى ولي؛ وبقول ابي يوسف يفتى للعرف كما في المنح عن البحر عن الصدر الشهيد ونقل ابن الكمال وغيره عن التثمة والعون ان الفتوى على قولهما ... قوله الاب بالحكم .... وعند ابي يوسفؒ يزول بمجرد القول وعند محمد اذا سلمه الى متول وقد علم مما مر ان قول ابي يوسفؒ المرجح. (الدر المنتقى ۵۷۰/۲ کوئٹہ)

## کتاب الغصب

### شیء مغضوب منقطع ہو جائے تو ضمان کا معیار

اگر کسی کے پاس شیء مغضوب ہلاک ہوگئی اور وہ مثلی ہو تو غاصب پر اس کا مثل لازم ہوگا۔ اور اگر مثلی نہ ہو جیسے جانور وغیرہ تو اس پر اس کے غصب کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔ اور اگر اس میں نقص پیدا ہو گیا تو نقصان کا ضمان اس پر آئے گا، اور اگر مثلی شیء منقطع ہوگئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک غاصب پر فیصلہ کے دن کی قیمت لازم ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک انقطاع کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

ومن غصب شيئا فعليه رده في مكان غصبه، فان هلك وهو مثلي فعليه مثله وان لم يكن مثلاً فعليه قيمة يوم غصبه وان نقص ضمن النقصان واما المثلي اذا انقطع نجب قيمته يوم القضاء عبد ابي حنيفةؒ، وقال ابو يوسفؒ يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع۔ (الاختیار ۶۸/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

فقيمته يوم الخصومة اي وقت القضاء، وعند ابي يوسف يوم الغصب، وعند محمد يوم الانقطاع ورجحاً قهستانی۔

قوله ورجحاً اي قول ابي يوسف وقول محمد، وكان الاولى ان يقول ايضاً، اي كما رجع قول الامام ضمناً لمشي المتول عليه صريحاً، قال القهستانی وهو الاصح

کما فی الخزانة وهو الصحيح کما فی التحفة ، وعند ابی یوسف يوم الغصب ، وهو اعدل الاقوال کما قال المصنف ، وهو المختار علی ما قال صاحب النهاية وعند محمد يوم الانقطاع ، وعلیه الفتوی کما فی ذخيرة الفتاوى ، وبه افتی كثير من المشايخ - شامی ۲۶۷/۹ زکریا

**فتاویٰ ہندیہ میں ہے:**

فان لم يقدر علی مثله بالانقطاع عن ایدی الناس فعليه قيمته يوم الخصومة عند ابی حنیفہؒ وقال ابو یوسفؒ يوم الغصب وقال محمدؒ يوم الانقطاع کذا فی الکافی .... وكثير من المشايخ كانوا يفتون بقول محمدؒ وبه كان يفتی الصدر الکبیر برهان الاثمة والصدر الشہید حسام الدین - (ہندیہ ۱۱۹/۵ کوئٹہ)

قوله : وعند محمد يوم الانقطاع ... وبه افتی كثير من المشايخ کما فی القہستانی وفي المنتقى وعلیه الفتوی - مجمع الانهر مع الدر ۷۹/۴ کوئٹہ وفي هامش مختارات النوازل : وقول أبی یوسف اعدل الاقوال ، وبه افتی بعض مشايخنا وهو المختار والفتوی علی قول محمد کما فی ذخيرة الفتاوى وبه افتی كثير من المشايخ - مختارات النوازل مع هامشه ۱۰۴/۳ ایفا بلیکیشنز نئی دہلی .

### زمین کا غصب اور اس کا حکم

اگر کسی نے زمین غصب کر لی اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو شیخینؒ کے نزدیک غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

اور اگر غاصب کے فعل اور اس کے عمل سے نقص پیدا ہوا ہو تو تمام کے نزدیک ضمان آئے گا۔ وإذا غصب عقارا فهلك فی یدہ : لم یضمنہ عند أبی حنیفہؒ وأبی یوسفؒ ، وقال محمدؒ یضمنہ ، وما نقص منه بفعله وسكناه ضمنه فی قولهم جميعا ، (قدوری ۴۲۸ بشری)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پر فتویٰ ہے ، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

لهما ان الغصب اثبات الید بازالة ید المالك بفعل فی العین وهذا لا يتصور فی العقار لان ید المالك لا تزول الا باخراجه عنها ، وهو فعل فيه لافي العقار کما اذا بعد

المالك عن المواشي - هداية ۳/۴۷۳ مکتبه بلال

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ غصب کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ شیئی مغضوب میں کسی فعل کے ذریعہ مالک کے قبضہ کو زائل کر کے اپنا قبضہ ثابت کرے اور یہ زمین میں غیر متصور ہے اس لیے کہ مالک کے قبضہ کے ازالہ کی صورت یہی ہے کہ اس کو زمین سے نکال دیا جائے اور ظاہر ہے کہ نکالنا صرف مالک میں تصرف ہے نہ کہ شیئی مغضوب یعنی عقار میں۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے مویشیوں کے ریوڑ سے مالک کو دور کر دے کہ اس صورت میں اگر ریوڑ تلف ہو جائے تو یہ غصب شمار کر کے ضمان لازم نہیں کیا جاتا۔

خلاصہ یہ کہ عقار میں غصب کا تحقق نہیں ہوتا ہے، لہذا ہلاکت کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں آئے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

قال رحمة الله : فان غصب عقارا وهلك في يده لم يضمنه : وهذا عند الامام وابي يوسف - وقال محمد وزفر والشافعي يضمنه وهو قول ابي يوسف اولا ، وفي العيني : ويفتي بقول محمد في عقار الوقف .... ولنا ان الغاصب تصرف في المغضوب باثبات يده وازالة يد المالك ولا يكون ذلك الا بالنقل و العقار لا يمكن نقله واقضى مايكون فيها إخراج المالك منه وذلك تصرف في المالك لافي العقار فلا يوجب الضمان .... وفي البرازية والصحيح قول ابي حنيفة وابي يوسف - البحر الرائق ۲/۲۰۹ - ۲۰۱ زكريا علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

فلو غصب عقارا فهلك او نقص في يده بأفة سماوية كغلبه السيل ، وانهدام الدار لا يضمن لانه صار غاصبا لمنفعة العقار ، والمنافع ليست بمال ، ولانه تصرف في الملك بالتبعية عنه لافي المحل كما لو بعد المالك عن مواشيه حتى تلفت لم يضمن خلافا لمحمد وبقوله قالت الائمة الثلاثة وبه يفتي في الوقف ، وبقولهما في غير الوقف وعقار اليتيم كالوقف كما في المنح وغيرها - الدر المننتقى ۸/۴ کوئٹہ

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

اما اذا كان المغصوب غير منقول كالدور والعقار والحوانیت فانهدم بأفة سماوية او جاء مسيل فذهب بالبناء والاشجار او غلب السيل على الارض فنقصت وعطبت تحت الماء فلا ضمان عليه عند ابی حنیفة وابی یوسف كذا فی شرح الطحاوی وهو الصحيح هكذا فی جواهر الاخلاطی . هندیة: ۱۲۰/۵ کوئٹہ )

خلاصہ یہ کہ غاصب کے پاس زمین کے ہلاک ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) آفت سماویہ سے ہلاک ہوئی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک غاصب ضامن نہیں ہوگا؛ امام محمدؒ

کے نزدیک ضامن ہوگا۔

(۲) اور اگر زمین کسی شخص سے ہلاک ہوئی تو شیخینؒ کے نزدیک ضمان ہلاک کرنے والے پر

آئے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا؛ وہ چاہے تو غاصب کو ضامن ٹھہرائے یا پھر متلف کو۔

(۳) اور اگر اس کی ہلاکت غاصب کے فعل اور اس کے ٹھہرنے سے ہوئی ہے تو بالاجماع

ضمان غاصب پر ہی آئے گا۔

تیسری صورت تو متفق علیہ ہے، البتہ پہلی دونوں صورتوں میں فتویٰ شیخینؒ کے قول پر ہے۔

البحر الرائق ۲۰۲/۹ زکریا، ہندیہ ۱۲۰/۵ کوئٹہ

نوٹ: یاد رہے کہ مذکورہ مسئلہ میں عقار سے مراد غیر وقف شدہ عقار ہے، کیوں کہ وقف شدہ

زمین میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ غاصب ضامن ہوگا۔

والغصب انما يتحقق فيما ينقل؛ فلو اخذ عقارا وهلك في يده بأفة سماوية كغلبة

سيل لم يضمن خلافاً لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه يفتى في الوقف ذكره العيني

وذكر ظهير الدين في فتاويه الفتوى في غصب العقار والدور الموقوفة بالضمان . (رد

المحتار: ۹-۲۷۲)

### مغصوبہ زمین میں کاشت اور زمین کا نقصان

اگر مغصوبہ زمین میں غاصب کی کاشت سے نقصان ہوا تو وہ مالک کے لیے نقصان کا ضامن

ہوگا، چنانچہ وہ اپنا راس المال لے لے گا اور زیادتی کا صدقہ کر دے گا اور یہی حکم اس وقت ہے

جب مودع اور مستعیر ودیعت اور اعادہ پردی ہوئی چیز میں تصرف کرے اور نفع ہو، تو طرفین کے نزدیک زیادتی کو صدقہ کر دے گا جب کہ امام ابو یوسف کے بقول زیادتی غاصب کے لیے حلال ہوگی۔

فان نقص بالزراعة يضمن النقصان و يأخذ راس ماله و يتصدق بالفضل و كذا المودع والمستعير، وإذا تصرفا وربحا تصدقا بالفضل - وقال ابو يوسف يطيب له الفضل - الاختیار ۷۰/۳ بیروت

توضیح المسئلہ: دراصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ غاصب کو شئی مغضوب میں تصرف کرنے سے کچھ نفع ہوا تو وہ اس کے لیے حلال ہوگا یا نہیں؛ تو اس میں طرفین اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک نفع حلال نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسف اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں؛ لیکن بقول علامہ عینی کے امام ابو یوسف پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے طرفین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ فقیہ ابواللیث سمرقندی نے یہی بات لکھی ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں:

وعنده: ای وعند ابی یوسف لا يتصدق بالغلة لانه يطيب له وهذا قوله الاول - وقوله الآخر مثل قولهما، هكذا ذكر الفقيه ابو الليث<sup>ؒ</sup>، (البنایة ۱۹۸/۱۱ کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

خلاصہ یہ کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور فتویٰ اسی پر ہے کہ مال مغضوب سے حاصل شدہ منافع سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے، بلکہ استحساناً اسے صدقہ کر دیا جائے گا، اور اس کی دلیل 'شاة مصلیہ' والی حدیث ہے کہ آپ ﷺ ایک انصاری صحابی کے مہمان تھے، انہوں نے اپنے پڑوسی کی بکری اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پکا کر آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کر دی تھی جو آپ ﷺ سے چبائی نہیں گئی پھر آپ ﷺ نے اسے قیدیوں کے کھلانے کا حکم دیا تھا، چناں چہ معلوم ہوا کہ شئی مغضوب سے انتفاع درست نہیں ہے اور جب انتفاع درست نہیں ہے تو اس سے حاصل ہونے والی چیز بھی حلال نہ ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ولكن في رأي أبي حنيفة ومحمد لا يحل للغاصب الانتفاع بالمغضوب بان يأكله

بنفسه او یطعمه غیره قبل اداء الضمان او اذا حصل فيه فضل (ای نماء و زیادة یتصدق بالفضل استحساناً) وعلیه ان غلة المغصوب المستفاد من ارباب سياره مثلاً لا تطیب له لان النبی ﷺ لم ییح الانتفاع بالمغصوب قبل إرضاء المالك روى ابو حنیفة بسنده عن ابی موسی ان النبی ﷺ كان فی ضیافة قوم من الانصار الخ ... فقد حرم علیهم الانتفاع بها مع حاجتهم ولو كانت حالاً لا ینفذ لهم اباحة الانتفاع بها - (الفقه الاسلامی وادلتہ ۵/۵۸۸)

تخریج حدیث: الحدیث رواه محمد بن الحسن فی کتاب الآثار، و ابو داؤد واحمد فی مسنده والدارقطنی فی سننه من حدیث عاصم بن کلیب عن ابیه عن رجل من الانصارى، نصب الراية ۴/۱۶۸

شامی میں ہے:

قوله تصرف: اصله ان الغلة للغاصب عدنا، لان المنافع لا تقوم الا بالعقد و العاقد هو الغاصب فهو الذى جعل منافع العبد مالا بعقده كان هو اولی ببدلها، و یؤمر ان یتصدق بها لاستفادتها ببدل خبیث وهو التصرف فی مال الغير - شامی ۹/۲۷۶ زکریا البتہ اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ غاصب کے پاس شیئی مغصوب ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو وہ شیئی مغصوب سے حاصل ہونے والی اجرت یا نفع کو اس کے ضمان کی ادائیگی میں استعمال کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اس سے اپنا ضمان ادا نہیں کر سکتا بلکہ پورا نفع اور اجرت صدقہ کر دے گا۔ شامی میں ہے:

تصدق بما بقى من الغلة والاجرة خلافا لابی يوسف كذا فى الملتقى لكن نقل المصحف عن البزازیة ان الغنى یتصدق بكل الغلة فى الصحيح -

قوله بمابقى: أخرج به عبارة المتن كالكنز عن ظاهرهما لما قال الزیلعی: كان ینبغی ان یتصدق بما زاد على ما ضمن عندهما لا بالغلة كلها - وهو وان كان ذكره بحثاً لكن جزم به فی متن الملتقى - فالظاهر انه منقول والملتقى من المتون المعتمدة هذا وقال الزیلعی: ولو هلك فی یدہ بعدما استغله له ان یستعین بالغلة فی اداء الضمان، لان الخبث كان لاجل المالك فلا یظهر فی حقه ...

قوله لكن نقل المصنف: استدراك على اطلاق قوله "وتصدق بمابقى" ای فانه

مقید بالفقیر لما فی البزازیة: الغاصب اذا آجر المغصوب فلا جر له فان تلف المغصوب من هذا العمل او تلف لا منه وضمنه الغاصب له الاستعانة بالاجر فی اداء الضمان فی الصحيح۔ شامی ۲۷۶/۹ زکریا

نوٹ: امام ابو یوسفؒ کے رجوع کی بات صرف علامہ عینی نے لکھی ہے، اس کے علاوہ اکثر محققین نے ان کا اختلاف ہی ذکر کیا ہے۔

بہر کیف یہ مسئلہ اس وقت تھا جب کہ مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور اگر مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو جیسے درہم و دنانیر روپیہ پیسہ وغیرہ تو اس کی پانچ صورتیں ہیں۔

- (۱) چیز خریدتے وقت اشارۃ بھی درہم مغصوبہ کی طرف کیا اور انہی سے ثمن بھی ادا کیا (۲)
- معاملہ سے پہلے ہی غاصب نے بائع کو دارہم دے دیے پھر بعد میں اسی سے خریداری کی (۳)
- اشارۃ تو ان درہم کی طرف کیا لیکن ثمن کی ادائیگی اس کے علاوہ درہم سے کی۔
- (۴) اشارہ ان کے علاوہ کی طرف کیا؛ لیکن ادائیگی درہم مغصوبہ سے کی۔
- (۵) مطلقاً معاملہ کیا اور اشارہ بھی نہیں کیا؛ لیکن ثمن کی ادائیگی درہم مغصوبہ سے کی۔

ان پانچ صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق نفع کا صدقہ واجب ہوگا اور ما بقیہ تینوں صورتوں میں اختلاف ہے، امام کرخیؒ کے نزدیک نفع کا صدقہ واجب نہ ہوگا جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک نفع حلال نہ ہوگا صدقہ واجب ہوگا۔

علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح فرمائی ہے اور دونوں کو ہی اختیار کیا ہے؛ البتہ علامہ زیلیعی کے بقول فی زمانہ حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے امام کرخی کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا۔ شامی میں ہے:

وإن كان مما لا يتعين فعلى أربعة أوجه: فان أشار إليها ونقدها فكذلك يتصدق وإن أشار إليها ونقد غيرها أو أشار إلى غيرها ونقدها وأطلق ولم يشر ونقدها؛ لا يتصدق في الصور الثلاث عند الكرخي، قيل وبه يفتي والمختار انه لا يحل مطلقا، كذا في الملتقى -

ولو بعد الضمان هو الصحيح كما فى فتاوى النوازل واختار بعضهم الفتوى على قول الكرخى فى زماننا لكثرة الحرام وهذا كله على قولهما وعند أبى يوسف لا يتصدق بشئ منه كما لو اختلف الجنس ذكره الزيلعى -

وفى هامشه : قوله فعلى اربعة اوجه : زاد فى التاتارخانية عن المحيط خامسا ، وهو ما اذا دفعها الى البائع ثم اشترى وحكمه كالاول ، قوله فكذلك يتصدق : لان الاشارة اليه لاتفيد التعيين ، فيستوى وجودها وعدمها الا اذا تاكد بالنقد منها . قولها واطلق بان قال اشتريت بألف درهم ونقد من دراهم الغصب او الوديعة عزيمة .... وفى البرازية وقول الكرخى عليه الفتوى ، ولا تعتبر النية فى الفتوى قوله قيل وبه يفتى : قاله فى الذخيرة وغيرها كما فى القهستانى ومشى عليه فى الغرر ومختصر الوقاية والاصلاح ، ونقله فى يعقوبية عن المحيط ، ومع هذا لم يرتضه الشارح فأتى بقيل لمافى الهداية . قال مشايخنا لا يطيب قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل حال ، وهو المختار لاطلاق الجواب فى الجامعين والمضاربة : اى كتاب المضاربة من المبسوط وانى على الدرر -

قوله واختار بعضهم هذا من كلام الزيلعى المعزى آخر العبارة واتى به ، وان علم مما مر لا شعار هذا التعبير بعدم اعتماده نفيه تأييد لتعبير بقيل مخالفا لما جزم به المصنف ، ولكن لا يخفى انما قولان مصححان . شامى ۲۷۶/۹ - ۲۷۷ زكريا

**فتاوى هندیہ میں ہے:**

واذا تصرف المغصوب وربح فهو على وجه امان يكون يتعين بالتعيين كالعروض او لا يتعين كالنقدين فان كان مما يتعين لا يحل له التناول منه قبل ضمان القيمة وبعده يحل الا فيما زاد على قدر القيمة وهو الربح فانه لا يطيب له و يتصدق به وان كان مما لا يتعين فقد قال الكرخى انه على اربعة اوجه ..... قال مشايخنا لا يطيب له بكل حال ان يتناول منه قبل ان يضمنه وبعد الضمان لا يطيب الربح بكل حال وهو المختار والجواب فى الجامعين والمضاربة يدل على ذلك واختار بعضهم الفتوى على قول الكرخى فى زماننا لكثرة الحرام وهذا كله على قولهما وعند أبى يوسف لا يتصرف بشئى منه وهذا الاختلاف بينهم فيما اذا صار بالتقلب من جنس ماضن بان ضمن

دراہم مثلاً وصار فی یدہ من بدل المضمون دراہم وان کان فی یدہ من بدله خلاف  
جنس ماضمن بأن ضمن دراہم وفی یدہ من بدله طعام او عروض لایجب علیہ  
التصرف بالاجماع کذا فی التبیین - فتاویٰ ہندیہ ۱/۵ ۱۴ کوئٹہ

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قال مشائخنا: بل لا یطیب لكل حال ان یتناول من المشتري قبل ان یضمن وبعد  
الضمان لا یطیب الربح بكل حال واطلاق الجواب هاهنا والمضاربة والجامع الكبير  
دلیل علی هذا القول وهو المختار، إلى هنا لفظ فخر الاسلام فی شرح الجامع الصغير  
، وقال فی الذخيرة، قال مشايخنا: الفتوى اليوم على قول الكرخي: لكثرة الحرام دفعا  
للحرج عن الناس، وعلى هذا تقرر اي صدر الشهيد وشمس الائمة السرخسي - فتح  
القدر ۳۳۷/۹ زکریا

ومثله فی مجمع الانهر ۸۳/۴ کوئٹہ، والدر المنتقى ۸۳/۴ کوئٹہ، البحر الرائق

۲۰۷/۹ زکریا

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مال مغضوب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے، جیسے عروض وغیرہ

(۲) وہ جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے نقدین وغیرہ۔

دونوں صورتوں میں اکثر محققین نے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک  
کسی بھی چیز کا تصدق ضروری نہیں، اس کا استعمال ضمان کی ادائیگی کے بعد حلال ہو جائے گا، صرف  
علامہ عینی نے فقیہ ابواللیث کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کا طرفینؒ کے قول کی جانب رجوع لکھا ہے  
لہذا اگر اس مسئلہ کو اختلافی مانا جائے تو یہ اختلاف بھی اس صورت میں ہے جب کہ غاصب کو  
شیئی مغضوب سے جو نفع حاصل ہو وہ مال مغضوب کی جنس سے ہی ہو، مثلاً غاصب نے مغضوبہ  
ہزار درہم کے عوض باندی خریدی اور اس کو بیچ کر بارہ سو کمائے، اس صورت میں ہزار درہم تو  
مغضوب کا بدل ہوا اور دوسو درہم نفع تو نفع کا صدقہ لازم ہوگا لیکن اگر اس کے برعکس ہو یعنی غاصب  
کے قبضہ میں مال مغضوب سے خریدی ہوئی باندی ہی ہو اس کو بیچا نہ ہو تو تصدق لازم نہ ہوگا اس

لیے کہ نفع جنس کے متحر ہونے کی صورت میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔

بہر کیف پہلی یعنی مما یتعین والی صورت میں ضمان کی ادائیگی سے پہلے مال مغضوب سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا اور ضمان کی ادائیگی کے بعد نفع سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا بل کہ اس کا صدقہ واجب ہوگا۔

اور مما لا یتعین والی صورت میں بقول امام کرخی کے چار صورتیں ہیں اور علامہ شامی نے بحوالہ محیط تاتارخانیہ سے پانچویں صورت بھی نقل کی ہے، ان میں دو صورتوں میں بالاتفاق صدقہ واجب ہے اور باقیہ میں علامہ کرخی اور دیگر حضرات کا اختلاف ہے۔ علامہ شامی کے بقول علماء نے دونوں قول کی تصحیح کی ہے لیکن علامہ زیلیعی علامہ ابن نجیم اور دیگر محققین علماء نے فی زمانہ حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے لوگوں کو حرج سے بچانے کے لیے امام کرخی کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

### سونا چاندی غصب کر کے دراہم ، دنانیر بنا لینا

اگر کسی نے سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کی اور اس سے دراہم ، دنانیر یا برتن بنائے تو امام صاحب کے نزدیک غاصب اس کا مالک نہیں بن جائے گا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ غاصب ان کا مالک بن جائے گا اور اس پر ان کا مثل واجب ہوگا۔

ولو غصب تبرأ فضر به دراهم او دنانیر او آنية لم يملكه وقال : يملكه الغاصب وعليه مثلها ، الاختیار ۷۱/۳ بیروت ، قدوری ۴۳۱ بشری

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان عين من كل وجه الاترى ان الاسم باق ومعناه الاصلی الثمنیة وكونه موزونا وانه باق حتى یجرى فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لرأس المال من احكام الصنعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لاقيمة لها عند المقابلة بجنسها ۔  
هدایة ۳۷۸/۳ مکتبہ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عین مغضوب بعینہ باقی ہے، اس کا نام اسکی ثمنیت اور اس کا موزون ہونا سب کچھ باقی ہے اسی بناء پر اس میں ربوا بھی جاری ہوتا ہے، اسی طرح سونے اور

چاندی میں صنعت کسی حال میں بھی قیمتی نہیں ہوگی اس لیے کہ جب ان میں ہم جنس کا مقابلہ کیا جائے تو صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی دونوں کا برابر ہونا ضروری ہوتا ہے کمی زیادتی ربوا شمار کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین مغصوب علی حالہ باقی ہے، لہذا غاصب پر اسی کو لوٹانا لازم ہوگا اور وہ اس کا مالک بھی شمار نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

وان ضرب الحجرین درهما و دینارا أو اناء لم یملکھ و هو لما لکھ مجانا خلافا لھما۔ قوله و هو لمالکھ مجانا: فلا یضمن للغاصب شیئا لاجل الصیاغۃ لانه لم یوجد الامجرد العمل إلا إذا جعله من او صاف ملکہ ... شامی ۲۸۱/۹ زکریا علامہ قاسم اپنی تصحیح میں اور غنیمی لباب میں فرماتے ہیں:

قوله و من غصب فضة او ذهباً فضر بہا دراهم او دنانیر لم یزل ملک مالکھا عنھا عندابی حنیفة قال فی الهدایة فیأخذھا ولا شیئ للغاصب، وقال لا یملکھا الغاصب وعلیہ مثلھا۔

واخر دلیل الامام وضمنہ جواب دلیلھما، واختارھا المحبوبی والنسفی و ابو الفضل الموصلی و صدر الشریعة۔ التصحیح والترجیح ۳۰۰ بیروت۔ / اللباب ۱۹۳/۲ مکتبہ علمیہ بیروت )

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو ان کے قول کے رائج ہونے کی ایک دلیل ہے۔

## کتاب الودیعة

### ودیعت کو خلط کر دینا

اگر مودع نے ودیعت کے مال کو کسی دوسرے مال میں خلط کر دیا اس طرح کہ امتیاز بھی نہیں کیا جاسکتا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے۔

فان خلطھا بغیرھا حتی لا یتیمز ضمنھا عندابی حنیفة، فعندھما الخ۔ الاختیار

صاحب بنایہ علامہ عینی نے خلط کی چار صورتیں لکھی ہیں:

(۱) ایسے طریقے پر خلط کرے جس سے امتیاز ممکن ہو جیسے دراہم بیض کو دراہم سود کے ساتھ اسی طرح دراہم کو دنانیر کے ساتھ۔

(۲) اس طرح خلط کر دے کہ امتیاز متعذر ہو جائے جیسے گہوں کو جو کے ساتھ خلط کر دیا۔

(۳) مانع چیز کو خلاف جنس کے ساتھ خلط کر دیا جیسے تل کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ خلط کر دینا۔

(۴) جنس کو جنس کے ساتھ ملا دینا جیسے گہوں کو گہوں کے ساتھ، اخروٹ کو اخروٹ کے ساتھ ملا دینا۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق مودع ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں تمیز ممکن ہے، مالک بغیر کسی مشقت کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، اور دوسری صورت میں اگرچہ تمیز ممکن ہے لیکن چون کہ اس میں صاحب حق کو اپنا حق وصول کرنے میں مشقت اٹھانی پڑے گی، اس لیے بالاتفاق اس میں مودع ضامن ہوگا، تیسری صورت میں چون کہ مانع کو دوسری مانع کے ساتھ خلط کر کے ہلاک کر دینا پایا گیا اس لیے اس میں بھی بالاتفاق ضامن ہوگا۔ اور چوتھی صورت مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

والخلط علی اربعة اوجه : خلط بطریق المجاورة مع تیسیر التمییز کخلط الدراہم البیض بالسود والدراہم بالدنانیر والجوز باللوز ، فانه لا یقطع حق المالك بلاخلاف ، فیمکن المالك من الوصول الی غیر حقہ بلا حرج و خلط بطریق المجاورة مع تعسر التمییز کخلط الحنطة مع الشعیر فذلك یقطع حق المالك و یوجب الضمان بلاخلاف ، لانه لا یصل المالك الی حقہ الا بحرج ، والمتعذر کالمتعسر لان الحنطة لا تخلو عن حبات الشعیر والشعیر لا یخلو عن حبات الحنطة فیتعذر التمییز حقیقة - ویتعذر ایضا حکما بالقسمة لاختلاف الجنس فان القسمة عند اختلاف الجنس غیر مشروع و خلط

الجنس مع خلاف الجنس ممازجة كخلط الحل بالحاء المهملة .... وكل مائع بغير جنسه فيضمن فيه بلا خلاف لانه استهلاك مطلقا ،

وخلط الجنس مع الجنس كخلط دهن اللوز مع دهن اللوز ... والحنطة بالحنطة ... فعند ابی حنیفةؒ یضمن . - البناية ۱۱۱/۱۰ مکتبه نعیمیہ دیوبند

مختلف فی مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه استهلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشركة فلا تصلح موجبة لها ، ولو ابرأ الخالط لاسبيل له على المخلوط عند ابی حنیفةؒ لان لاحق له الا في الدين وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خيرة النقصان فيتعين الشركة في المخلوط وخلط الحل بالزيت وكل مائع بغير جنسه يوجب انقطاع حق المالك إلى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير في الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الآخر فتعذر التمييز والقسمة ولو خلط المائع بجنسه فعند ابی حنیفةؒ ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا وعند ابی يوسفؒ يجعل الاقل تابعا للاكثر اعتبارا للغالب أجزاء وعند محمد شرکه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على مامر في الرضاع ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابة لانه يصير مائعا لا اذابة - هداية ۲۷۷/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک خلط ہر لحاظ سے ودیعت کا استهلاك سمجھا جاتا ہے صوری بھی اور معنوی بھی۔ صوری تو ظاہر ہے اور معنوی یعنی بٹوارہ کا ان کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ وہ شرکت کے احکام میں سے ہے یعنی شرکت کی بناء پر بٹوارہ کا حکم دیا جاتا ہے بٹوارہ کی وجہ سے شرکت کو ثابت نہیں کیا جاتا لہذا اس کے ذریعہ معنی حق کی وصولیابی ممکن نہیں چنانچہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ اور صاحبین کے اختلاف کا ثمرہ بیان کیا ہے چوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنوی طور پر عین حق کی وصولیابی کا بھی اعتبار ہوتا ہے لہذا جن صورتوں میں معنی عین حق تک پہنچنا ممکن ہوگا وہ اس میں بٹوارہ کے قائل ہوں گے اور جن میں ممکن نہیں ہوگا اس

میں امام صاحبؒ کی طرح حق مالک کا انقطاع مان کر صرف ضمان کے قائل ہوں گے جیسے سیال چیز کو کسی خلاف جنس رفیق چیز کے ساتھ ملا دینا مثلاً زیتون کے تیل کو تیل کے ساتھ ملانا اسی طرح گیہوں کو جو کے ساتھ ملا دینا بھی اسی کے قبیل سے ہے کہ ان میں عین ودیعت کو صورت اور معنی دونوں طرح ممتاز کرنا ممکن نہیں ہے لہذا بالاتفاق صرف ضمان آئے گا۔

اور اگر سیال چیز کو اس کی جنس کے ساتھ خلط کیا مثلاً زیتون کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک ہی صورت ہے کہ مودع پر ضمان آئے گا۔ امام ابو یوسفؒ یہاں اپنے ایک دوسرے اصول پر عمل کرتے ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اجزاء کا اعتبار ہوگا جس کا تیل غالب ہو وہ قلیل والے کا ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ یہاں بھی اپنی اصل پر رہے کہ معنوی طور پر عین حق تک رسائی ممکن نہ ہو تو ضمان آئے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے۔

شامی میں ہے:

و كذا لو خلطها المودع بجنسها او بغيره بماله او مال آخر بغير اذن المالك بحيث لاتتميز الابكلفة كحنطة بشعير و دراهم جياذ بزيوف ضمنها لاستهلاكه بالخلط لكن لايباح تناول قبل اداء الضمان -

قوله لاتتميز: فلو كان يمكن الوصول اليه على وجه التيسير كخلط الجوز باللوز و الدراهم السود بالبيض فانه لا ينقطع حق المالك اجماعا واستفيد منه ان المراد بعدم التمييز عدمه على وجه التيسير لاعداء امكانه مطلقا۔ قوله لاستهلاكه: و اذا ضمنها ملكها ولا تباح له قبل اداء الضمان ولا سبيل للمالك عليها عند ابى حنيفة، ولو ابرأه سقط حقه من العين والدين۔ قوله: شريك: نقل نحوه المصنف عن المجتبى ولعل ذلك في غير الوديعة او قول مقابل ما سبق من ان الخلط في الوديعة يوجب الضمان مطلقا اذا كان لا يتميز۔ ردالمحتار مع الدر ۶۳/۸ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان خلطها المودع بماله حتى لاتتميز ضمنها ولا سبيل للمودع عليها عند الامام، واختاره الاربعة المذكورون قبله قول الامام۔ التصحيح والترجيح

۳۰۱ بیروت،

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وان خلطها المودع بماله حتى : صار بحيث لا تتميز ضمنها ولا سبيل للمودع عليها عند ابي حنيفة... قال في التصحيح واختار قول الامام المحبوبي والنسفي وابو الفضل الموصلي وصدر الشريعة. الباب ۱۹۷/۲ مكتبة علميه بيروت

نیز مودع کے ضامن ہونے کا مسئلہ اس وقت ہے جب کہ مالک کی اجازت کے بغیر خلط کیا ہوا اگر اس کی اجازت سے کیا ہو تو دونوں شریک سمجھے جائیں گے اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مودع کے عمل دخل کے بغیر ہی وہ خلط ہو گیا ہو۔ اور اگر کسی اور نے خلط کر دیا چاہے وہ اجنبی ہو یا اس کا اہل خانہ؛ بہر صورت ملانے والا ضامن ہوگا۔

علامہ حسکفی فرماتے ہیں:

وان باذنه اشتركا شركة املاك كمالوا اختلطت بغير صنعة، ولو خلطها غير المودع ضمن الخالط. (الدر المختار: ۸-۴۶۳)

### مودع ثانی کے پاس مال ہلاک ہو جائے

اگر مودع نے کسی دوسرے کے پاس مال ودیعت کے طور پر رکھا اور مودع ثانی کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودع اول اس کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مودع کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے۔

ولو أودعها فهلك عند الثاني فالضمان على الاول خاصة وقالا يضمن أيهما شاء . الاختيار ۲۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه قبض المال من يد أمين لأنه بالدفع لا يضمن ما لم يفارقه لحضور رأيه فلا تعدى منهما فإذا فارق فقد ترك الحفظ الملتزم فيضمنه بذلك وأما الثاني فمستمر على الحالة الأولى و لم يوجد منه صنع فلا يضمنه كالريح إذا ألقت في حجره ثوب غيره ، هداية : ۲۷۷/۳۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مودع المودع نے امین کے ہاتھ سے قبضہ کیا ہے، کیوں کہ مودع اول صرف ودیعت حوالے کرنے سے ضامن نہیں ہو جاتا، جب تک کہ وہ اس سے جدا نہ ہو۔ تو قبل از مفارقت نہ مودع کی طرف سے تعدی ہے نہ مودع المودع کی طرف سے۔ ہاں جب وہ جدا ہو جائے گا تو اس کی طرف سے تعدی پائی جائے گی، کیوں کہ اس نے حفظ ملتزم کو ترک کر دیا۔ تو مالک اس سے ترک حفظ کے سبب ضمان لے گا۔ برخلاف مودع المودع، کہ اس کی جانب سے کوئی موجب ضمان فعل نہیں پایا گیا۔ لہذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ جیسے ہوا اگر کسی کی گود میں دوسرے کا کپڑا اڑا کر ڈال دے اور وہ تلف ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو أودع المودع فهلكت ضمن الأول و عندهما ضمن أيًا شاء فإن ضمن الثاني رجع على الأول، لا بالعكس - (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الأبحر: ۳-۴۷۵)

دیگر اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔ کنز: ۱۰۰/ وقایہ: ۲-۳/ مختار للفتاویٰ: ۳-۲۹۔

### ودیعت کے ساتھ سفر

امام صاحبؒ کے نزدیک مودع کے لیے ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز ہے، گو اس کے اٹھانے میں جانور یا اجرت حمال کی ضرورت پڑے، بشرطیکہ مالک نے منع نہ کیا ہو اور راستہ پر امن ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بار برداری کی ضرورت پڑے تو سفر میں لے جانا جائز نہیں۔

وللمودع ان يسافر بالوديعة، وان كان لها حمل ومؤونة مالم ينهه اذا كان الطريق آمناً.... وقال ليس له ذلك الا اذا كان له حمل ومؤونة - (الاختیار ۲۹/۳ بیروت)

توضیح المسئلہ: سفر دو طرح کا ہوتا ہے، ایک بری اور دوسرا بحری؛ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف بری سفر کے متعلق ہے، بحری سفر بالاتفاق درست نہیں، اس لیے کہ عموماً اس میں ہلاکت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، البتہ علامہ علاء الدین آفندی شیخ ابوالسعود کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ بہتر ہے کہ بحری سفر کا عدم جواز اس زمانے سے متعلق کیا جاوے جس زمانے میں بحری سفر بڑا پرخطر سمجھا

جاتا تھا اور عموماً حادثات کا سامنا کرنا پڑتا تھا لوگ اس سے کوسودور بھاگتے تھے، لیکن فی زمانہ سائنسی ٹیکنالوجی اور ایجادات نے بحری سفر کو بری سفر سے بھی آسان تر بنا دیا ہے، بہت کم حادثات پیش آتے ہیں نیز اس راستے سے تجارتی سرگرمیاں بھی کافی عروج پر پہنچی ہیں حتیٰ کہ تجارت حضرات سمندری راستے سے ہی سامان ایکسپورٹ کرنے کو قابل اطمینان سمجھتے ہیں، لہذا عدم جواز کی جو علت تھی وہ مفقود یا نادر ہو گئی، اور شاذ و نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہذا بری اور بحری دونوں سفروں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔

والمودع له السفر بها: ای برا واجمعوا انه لو سافر بها بحرا يضمن - هندیه عن غاية البيان - قال فی البحر: ومن الخوف السفر بها فی البحر لان الغالب فيه العطب وتعقبه المقدسی بحثا منه بان من المقرر ان النادر لاحکم له فلو العطب قليلا والسلامة اغلب فلا ضمان سواء سافر برا او بحرا وبالعکس يضمن يعمل ذلك من هنا ومن قولهم للمضارب السفر برا او بحرا، ومن قولهم يجب الحج اذا كان الاغلب السلامة ولو بحرا وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان كما هو مشاهد فتدبر انتهی واجیب ایضا بان التقييد مستفاد من تعليله، اقول: وحيث كانت العلة الخوف وهو ایضا منتف بسفينة التجار فی زماننا والمعروفة بالبابور فان الغالب فيها السلامة، لان التجار الآن لا تطمئن قلوبهم فی ارسال اموالهم الا بها بحرا، واذا انتفى العلة انتفى المعلول - علی أنا قد منا ویأتی أن العبرة فی حفظ الوديعة العرف، وحيث كان العرف كذلك فینبغی ان یقال لافرق بین السفر بها برا او بحرا فی البابور فتأمل، تکمله شامی ۴۸۱/۱۲ زکریا رہا مسئلہ اختلافی صورت کا تو اس میں تفصیل ہے:

اولا تو دو شرطوں کی رعایت ضروری ہے (۱) مالک نے مکان حفظ متعین نہ کیا ہو (۲) سفر کرنے سے صراحتاً منع بھی نہ فرمایا ہو، اس کے برعکس صورت میں سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر مکان حفظ متعین نہیں کیا اور سفر سے منع بھی نہیں کیا تو یا تو راستہ پر خوف ہوگا یا پر امن، اگر پر خوف ہے اس کے باوجود وہ لے کر سفر پر چلا گیا اور شیئی ودیعت ہلاک ہوگئی تو بالافتق مودع ضامن ہوگا، اور اگر راستہ پر امن ہے تو یا تو سامان حمل وموت کا محتاج ہوگا یا نہیں، اگر حمل

ومؤنت کا محتاج نہیں ہے اور مودع بغرض حفاظت اپنے ساتھ لے گیا اور دوران سفر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر حمل ومؤنت کا محتاج ہے، لیکن مودع کو سفر کی شدید ضرورت ہے تو بھی ضامن نہیں ہوگا اور اگر شدید ضرورت نہ ہو بل کہ صرف ضرورت پیش آئی ہو تو ایک قول کے مطابق سفر قریب کا ہو یا بعید کا وہ ضامن نہیں ہوگا، اور مختار قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سفر طویل ہے تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب کہ مالک نے اسے نہ سفر سے منع کیا ہو اور نہ ہی حفاظت کی جگہ متعین کی ہو۔

اور اگر اس کو صراحت سے منع کیا ہو اور مکان حفظ بھی متعین کر دیا ہو اس کے باوجود اس نے سفر کیا تو فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ اگرچہ سفر کی ضرورت ہو تب بھی وہ ضامن ہوگا، لیکن فتاویٰ تاتارخانیہ اور ہندیہ میں ہے کہ اگر مودع کے لیے اسی شہر میں ودیعت کی حفاظت ممکن ہو جس میں اس کو حکم دیا گیا ہے بایں طور کہ اس شہر میں اپنے غلام یا اپنے کسی اہل خانہ کو چھوڑ دے لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور سفر پر لیکر چلا گیا تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اسی شہر میں کسی طرح حفاظت ممکن نہ ہو یا ممکن ہو لیکن اہل خانہ کو بھی سفر پر لے جانا ضروری ہو تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

قوله عند عدم نهی المالك وعدم الخوف عليها : قال ؛ اذا لم يعين مكان الحفظ او لم ينه عن الاخراج نصا بل امره بالحفظ مطلقا فسافر بها فان كان الطريق مخوفا فهلكت ضمن بالاجماع ، وان كان آمن ولا حمل لها ولا مؤنة لا يضمن بالاجماع ، وان كان لها حمل ومؤنة فإن كان المودع مضطرا في المسافرة بها لا يضمن بالاجماع وان كان بد من المسافرة بها فلا ضمان عليه قربت المسافة او بعدت - وعلى قول بی یوسف : ان بعدت يضمن وان قربت لا -

هذا هو الملخص والمختار ، وهذا كله اذالم ينه عنها ولم يعين مكان الحفظ نصا وان نهاه وعين مكانه فسافر بها وله منه بد ضمن كذا في الفتاوى العثمانية - ان امكنه حفظ الوديعة في المصر الذي امره بالحفظ فيها مع السفر بان يترك عبداله في المصر المأمور به او بعض من في عياله ، فاذا سافر بها والحالة هذه ضمن ، وان لم يمكنه ذلك بان لم يكن عيال او كان الا انه احتاج الى نقل العيال فسافر فلا ضمان كذا في التاتارخانية هندیہ - تكملة شامی ۴۸۲/۱۲ زکریا

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لابی حنیفة اطلاق الامر والمفاضة محل للحفظ اذا كان الطريق آمنا و لهذا يملكه الاب الوصى فى مال الصبى .... قلنا مؤنة الرد يلزمه فى ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالى به - هداية ۲۷۸/۳ مکتبہ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع کی جانب سے حفظ و دیعت کا امر مطلق ہے لہذا جس طرح وہ زمان کے ساتھ مقید نہیں مکان کے ساتھ بھی نہ ہوگا، مودع جہاں چاہے اس کی حفاظت کرے حتیٰ کہ اگر میدان اور جنگلات میں بھی اس کی حفاظت پر قادر ہو یاں طور کہ راستہ پر امن ہو تو اس کی بھی اجازت ہوگی اور رہا مسئلہ بار برداری کی اجرت کا تو اس کی کوئی پرواہ نہیں کی جائیگی کیوں کہ مودع کے حکم حفاظت کی بجا آوری کی وجہ سے ہی مودع پر لازم ہوگی۔

علامہ ابن نجیم اور علامہ زیلیعی وغیرہ نے بھی فقط یہی دلیل ذکر کی ہے صراحۃً کسی کے قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔ تبیین ۲۴۶/۶ زکریا، البحر الرائق ۴۷۲/۲ زکریا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمان و مکان اور عرف و احوال کا اختلاف ہے۔ دلیل و برہان کا اختلاف نہیں۔ بس مودع نے و دیعت کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو تو ضامن ہوگا، بصورت دیگر ضامن نہ ہوگا۔ (مرتب)

### مشترکہ و دیعت میں ایک شریک اپنا حصہ طلب کرے تو

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس ملکیتی یا موزونی چیز و دیعت رکھی پھر ان میں سے ایک نے آکر اپنا حصہ مانگا تو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا جب تک کہ دوسرا حاضر نہ ہو جائے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حصہ دے دیا جائیگا۔

ولو اودعا عند رجل مکیلا او موزونا ثم حضر احدهما يطلب نصيبه لم يؤمر بالدفع اليه مالم يحضر الآخر وقالوا: يدفع اليه نصيبه. (الاختیار ۳۰/۳ بیروت، قدوری ۴۳۷)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه طالبه بدفع نصيب الغائب لانه يطالبه بالمفروض وحقه فى المشاع

والمفترض المعین یشتمل علی الحقیقین ولا یتمیز حقه الا بالقسمة وليس للمودع ولاية القسمة ولهذا لا یقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدین المشترك لانه یطالبه بتسليم حقه لان الدیون تقضى بامثالها. هداية ۲۷۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے حق کے ساتھ دوسرے غائب شخص کا بھی حصہ مانگ رہا ہے، اس لیے کہ وہ تقسیم شدہ کو طلب کر رہا ہے حالاں کہ اس کا حق مشاع میں ہے نہ کہ میمیز اور مفرز میں، اور اس کا حصہ میمیز اسی وقت ہوگا جب کہ ودیعت کی تقسیم کی جائے اور مودع کو تقسیم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ برخلاف دین مشترک، کہ اس میں قرض خواہ اپنا حق وصول کرتا ہے جو مدیون کے ذمہ پر ہوتا ہے اس لیے کہ دیون کی ادائیگی بالمثل ہوتی ہے نہ کہ بالعين، لہذا اس کو جو دیا جائے گا وہ اسی کا حق دیا جائے گا اور غائب شخص کے حصے کی تقسیم بھی لازم نہیں آئے گی بل کہ وہ اپنے ہی مال میں تصرف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولو اودع شیئاً مثلیاً او قیمیاً لم یجز ان یدفع المودع الی احدھما حظہ فی غیبة صاحبه ولو دفع هل یضمن ؛ فی الدررعم، وفی البحر: الاستحسان لا، فکان هو المختار وقوله هو المختار قال المقدسی: مخالف لماعلیہ الاثمة الاعیان بل غالب المتون علیہ متفقون وقال الشیخ قاسم: اختار النسفی قول الامام والمحبوبی وصدر الشریعة۔ ابو السعود الحموی۔ شامی ۶۷۱/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا اودع رجلان عند رجل وديعة ثم حضر احدهما یطلب نصیبه منها لم یدفع الیه شیئاً حتی یحضر الآخر عند ابی حنیفة. الهدایة: الخلاف فی المکیل والموزون واعتمد قول الامام المذكورون فی الباب قبله۔ (التصحیح الترجیح ۳۰۱ بیروت)

علامہ صاغر جی فرماتے ہیں:

اذا اودع رجلان عند رجل وديعة موزوناً ثم حضر احدهما دون صاحبه فطلب نصیبه منها لم یدفع الی الحاضر شیئاً منها حتی یحضر صاحبه الآخر عند ابی حنیفة.... و قول الامام هو المعتمد. (الفقه الحنفی وادلته ۸۷/۳)

## دو آدمیوں کے حوالے ایک ودیعت کی حفاظت کا طریقہ

ایک شخص نے دو آدمیوں کے پاس ایسی چیز ودیعت رکھی جو قابل تقسیم ہے تو دونوں اسے تقسیم کر لے اور نصف نصف حصہ کی حفاظت کرے اور اگر وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے پوری چیز کی حفاظت کر سکتا ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔  
صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دوسرے کی اجازت سے پوری چیز اپنے پاس حفاظت میں رکھے۔

ولو اودع عند رجلین شیئا مما یقسم اقتسامہ و حفظ کل منهما نصفہ و ان کان لایقسم حفظہ احدهما بأمر الآخر (ہذا عند ابی حنیفہ) وقالوا: لاحدهما ان یحفظ بامر الآخر فی المسألتین.... فکان لاحدهما ان یسلمہا الی الآخر۔ الاختیار ۳۰/۳ بیروت  
اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه رضی بحفظہما ولم یرض لحفظ احدهما کله لان الفعل متی اضعیف الی ما یقبل الوصف بالتجزی یتناول البعض دون الكل فوقع التسليم الی الآخر من غیر رضاء المالك فیضمن الدافع ولا یضمن القابض لان مودع المودع عنده لا یضمن وهذا بخلاف ما لایقسم لانه لما اودعها ولا یمكنها الاجتماع علیہ آناء اللیل والنهار وامکنهما المہایاة کان المالك راضیا بدفع الكل الی احدهما فی بعض الاحوال۔  
ہدایہ ۲۷۹/۳ مکتبہ بلال / تبیین الحقائق ۲۶۶/۶ زکریا

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع اس بات پر راضی ہوا ہے کہ دونوں مل کر اس چیز کی حفاظت کرے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب فعل کی نسبت ایسی چیز کی طرف کی جائے جو تجزی کو قبول کرتی ہو تو وہ فعل جزء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ کل کو تو مطلب یہ ہوا کہ دونوں اس کے آدھے آدھے جزء کی حفاظت کریں گے نہ کہ کل کی؛ لہذا جب اس نے دوسرے کو پورا سپرد کر دیا تو مالک کی رضاء کی خلاف ورزی پائی گئی لہذا دینے والا ضامن ہوگا، قبضہ کرنے والا نہیں اس لیے کہ وہ مودع المودع ہے اور مودع المودع امام صاحبؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا، برخلاف ناقابل تقسیم ودیعت، کہ اس میں ہر ایک کا دوسرے کے سپرد کرنا جائز ہے اس لیے کہ جب مودع نے اس کو دونوں کے پاس

ودیعت رکھا ہے اور وہ جانتا ہے کہ ہمہ وقت ان دونوں کا مجتمع رہنا ممکن ہے تو یہ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان کی باری باری حفاظت کرنے سے راضی ہے۔  
شامی میں ہے:

ولو دفعه احدهما إلى صاحبه ضمن الدافع بخلاف ما لا يقسم لجواز حفظ احدهما بإذن الآخر - قوله الدافع: أي لا القابض لانه مودع المودع وهذا عند أبي حنيفة وقالوا: لا بضمنان به كذا افاده مسكين، ومثله في الهداية وقول أبي حنيفة أقيس لان رضاه بأمانة اثنين لا يكون رضاً بأمانة واحد فاذا كان الحفظ مما يتأتى منهما عادة لا يصير راضياً بحفظ احدهما للكل كما في البيانية قوله لجواز حفظ احدهما باذن الآخر: أقول: الصواب في التعليل ان يقول: لانه لما اودعهما مع علمه بانهما لا يجتمعان على حفظهما دائماً كان راضياً بحفظ احدهما - ردالمحتار مع الدر المختار ۴۸۵/۱۲ زكريا

## کتاب اللقطة

### لقطه اٹھاتے وقت گواہ بنانا

اگر ملتقط نے لقطہ کا مال اٹھاتے وقت گواہ مقرر نہیں کئے اور بعد میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

فان لم يشهد ضمنها خلافا لابی حنيفة - الاختيار ۳۵/۳ بیروت

توضیح: صاحب اختیار اور دیگر حضرات نے امام محمد کو امام صاحب کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن صاحب بحر علامہ ابن نجیم اور علامہ حلبی نے اصح قول یہ ذکر کیا ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں، یعنی یہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے۔

وفی الینابیع ذکر فی بعض الكتب قول محمد مع أبی حنيفة والاصح انه مع أبی یوسف - البحر الرائق ۲۵۴/۵ زکریا، و ذکر فی شرح الاقطع وقول محمد مثل قول أبی یوسف فی انه لا یضمن - حاشیة الشلبی علی التبین ۲۱۱/۴ زکریا  
ولم یشرط أبو یوسف الا شهاد کما فی اکثر الكتب، وفی الینابیع ذکر فی بعض

الکتب قول محمد مع الامام والاصح انه مع ابی یوسف۔ (مجمع الانهر ۵۲۵/۲)  
خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک لفظ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ضروری ہے اور صاحبینؒ کے  
ز نزدیک ضروری نہیں ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم اشہاد کی صورت میں ضامن  
ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا، نیز یہ بھی اس وقت ضروری ہے جب کہ ملتقط کے لیے لفظ  
اٹھاتے وقت گواہ بنانا ممکن ہو ورنہ وہ بھی ضروری نہیں اور بالاتفاق ملتقط ضامن نہ ہوگا مثلاً اٹھاتے  
وقت وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یا موجود تھا لیکن اس بات کا خوف تھا کہ اگر اس کو گواہ بنایگا تو وہ اس  
سے ظلماً لفظ لے لے گا، لہذا اس نے گواہ نہیں بنائے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ البتہ اس کے لیے قسم  
کھانا ضروری ہوگا کہ فلاں وجہ سے میں نے گواہ نہ بنائے ورنہ اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ومحل اشتراط الاشهاد عند الامكان فلو لم يجد من يشهد عند الرفع أو خاف انه  
لو اشهد عند الرفع يأخذه منه الظالم فترك الاشهاد لا يضمن كذا في الخانية وفي فتح  
القدیر، والقول قوله مع يمينه كوني من الاشهاد كذا في الخانية۔ البحر الرائق  
۲۵۴/۵ زکریا

ان اشهد عند القدرة شاهدين انه اخذها ليردها على صاحبها فلو وجدها في طريق  
او غيره وليس فيه احد اشهد عند الظفر به فاذا ظفر ولم يشهد ضمن الا اذا ترك الاشهاد  
لخوف ظالم كما في زماننا هذا والقول قوله مع يمينه في كوني كذا من الاشهاد  
۔ مجمع الانهر ۵۲۴/۲ کوئٹہ

مختلف فی مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه  
وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف  
عاملاً لنفسه۔ هداية ۵۹۶/۲ مکتبہ بلال

یعنی امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے خود سبب ضمان کے وجوب کا اقرار کیا اور  
ساتھ ہی ضمان سے بری ہونے کا بھی دعویٰ کیا کہ میں نے یہ مال مالک تک پہنچانے کے لیے لیا تھا  
چنانچہ شک پیدا ہو گیا کہ صحیح بات کیا ہے اور صرف شک کی بنیاد پر اس کے اقرار کر لینے کی وجہ سے  
جو ضمان اس پر یقینی طور پر لازم ہوا تھا وہ نہیں پلٹے گا۔ اور رہا مسئلہ ظاہر حال کا کہ اس نے ایک نیک

کام کے لیے اٹھایا تھا نہ کہ معصیت کے لیے، تو اس کے مخالف بھی ظاہر حال موجود ہے اور وہ یہ کہ ہر شخص جو کام کرتا ہے وہ بظاہر اپنے لیے ہی کرتا ہے لہذا ظاہر حال سے استدلال درست نہیں، علامہ ظفر عثمانی فرماتے ہیں:

قلت: وفي الاثر دليل على ان من اخذ اللقطة فيشهد عليها، وان لم يشهد وقال  
الاخذ أخذته للمالك، وكذبه المالك يضمن عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف:  
لا يضمن وبه قال الشافعي ومالك واحمد، قالوا: ان اخذ مال الغير انما يكون سببا  
للضمان اذا لم يكن باذن الشرع فاما باذنه فلا، والجواب ان اذن الشرع مقيد بالاشهاد  
عن الامكان، نعم اذا لم يمكنه عند الرفع او خاف ان شهد اخذ منه ظالم فتركه  
لا يضمن بالاجماع، والقول قوله مع يمينه كذا في فتح القدير - اعلاء السنن  
۱۸/۱۳ کراچی

علامہ زلیعیؒ فرماتے ہیں:

ولهما انه اخذ مال الغير بغير اذنه وهو سبب الضمان فيضمن وهذا لان الاذن مقيد  
بالاشهاد على ماروينا واذا لم يشهد لم يوجد فيضمن وما ذكره من الظاهر يعارضه مثله  
وهو ان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه، تبين الحقائق ۲۱/۴ زکریا -  
ولم يشهد عليه فيضمن عندهما وعند أبي يوسف القول للملتقط بيمينه فلا يضمن  
، والاول الصحيح كما في القهستاني عن المضرات - مجمع الانهر ۵۲۴/۲ الدر المنقذ  
۵۲۴/۲ کوئٹہ

### لقطہ کی تشہیر کا زمانہ

اگر لقطہ دس درہم سے کم ہو تو چند دنوں تک اس کی تشہیر کرے اور اگر دس درہم یا اس سے  
زیادہ ہو تو ایک سال تک اس کی تشہیر کرے۔

فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا  
كاملاً۔ قدوری ۴۴۵ مکتبہ بشری -

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے کئی روایتیں مروی ہے (۱) ایک وہ جو امام قدوری نے

ذکر کی (۲) اور دوسری طاہر الروایۃ ہے جو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کی ہے کہ دس درہم سے کم ہو یا زیادہ ہر حال میں ایک سال تک شناخت اور اعلان کرایا جائے گا (۳) اور تیسری حسن ابن زیاد سے مروی ہے کہ اگر لقطہ دو سو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو دو سال تک تشہیر کرے گا اور دس سے اوپر سو درہم تک ہو تو ایک مہینہ تک، دس درہم ہو تو ایک جمعہ سے دوسری جمعہ تک یعنی ہفتہ تک اور تین درہم ہو تو تین دن تک ایک درہم ہو تو ایک دن تک (۴) چوتھی روایت علامہ نسفیؒ نے ذکر کی ہے جو مفتی بہ ہے کہ نہ لقطہ کے قلیل اور کثیر کو دیکھا جائیگا اور نہ ہی کسی مدت کی تعیین ہوگی بل کہ اتنی مدت تک تشہیر کرے گا جتنی مدت میں اسے یہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اب کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابى حنيفة وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد فى الاصل بالحوال من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعى .... وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به. (هداية ۲/۹۵ مكتبة بلال)

وروى الحسن عن ابى حنيفة ان كانت مائتى درهم فما فوقها يعرفها حولا، وفوق العشرة الى مائة درهم شهرا، وفى العشرة جمعة، وفى ثلاثة دراهم ثلاثة ايام وفى درهم يوما۔ الاختيار ۳/۳۶ بیروت

قوله الى ان علم ان صاحبها لا يطلبها: لم يجعل للتعريف مدة اتباعا للسرخصى فانه بنى الحكم على غالب رأى، فيعرف القليل والكثير الى ان يغلب على رأى ان صاحبه لا يطلبه، وصححه فى الهداية، وفى المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى، وهو خلاف ظاهر الرواية من التقدير بالحوال۔

قوله: فى القليل والكثير كما ذكره الاسييجابى وعليه قيل يعرفها كل جمعة وقيل كل شهر، وقيل كل ستة اشهر۔

قلت : والتمتون علی قول السرخسی ، والظاهر انه رواية او تخصيص لظاهر الرواية بالكثير - شامی ۴۳۶/۶ زکریا ، البحر الرائق ۲۵۵/۵ زکریا ، مجمع الانهر ۵۲۵/۲ کوئٹہ خلاصہ یہ کہ لقطہ کی تشہیر کے سلسلہ میں مفتی یہ قول یہ ہے کہ لقطہ قلیل ہو یا کثیر بلا کسی مدت کی تعیین کے اتنی مدت تک تشہیر کرنا ضروری ہے جب تک کہ ملقط کو یہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اب اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

## کتاب الخنثی

### بوقت ضرورت خنثی کی تذکیر و تانیث کی تعیین

اگر ذکر اور فرج دونوں سے بیک وقت پیشاب آتا ہے؛ لیکن ایک سے زیادہ آتا ہے او دوسرے سے کم تو امام صاحبؒ کے نزدیک کثرت کا اعتبار کر کے مذکر یا مؤنث کی ترجیح نہیں دی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

وان كانا في السبق سواء فلا يعتبر بالكثرة عند ابی حنیفة وقالینسب الی اکثرهما بولا - قدوری ۴۸ بشری ، الاختیار ۴۳/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن كثرة الخروج ليس تدل على القوة لانه قد يكون للاتساع في احدهما وضيق في الآخر - هداية ۶۷۷/۴ مکتبہ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ کثرت پیشاب قوت کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہوتا ہے، لہذا کثرت بول کو وجہ ترجیح نہیں بنائی جائے گی۔ شامی میں ہے:

قوله ولا تعتبر الكثرة : لانها ليست بدليل على القوة ، لان ذلك لاتساع المخرج وضيقه لا لانه هو العضو الاصلی ، ولان نفس الخروج دليل بنفسه فالكثير من جنسه لا يقع به الترجيح عند المعارضة كالشاهدين والاربعة وقد استتبع ابو حنیفة ذلك فقال : وهل رأيت قاضيا يكيل البول بالواقی - شامی ۴۷۱/۱۰ زکریا

علامہ شامی نے کثرت کا اعتبار نہ ہونے کی دو دلیلیں دی ہیں۔

(۱) ایک تو ماسبق والی کہ کثرت بول قوت کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہو سکتا ہے نہ اس وجہ سے کہ وہی مخرج عضو اصلی ہے،

(۲) دوسری دلیل یہ کہ خروج بول بذات خود دلیل ہے لہذا بوقت معارضہ اس کی جنس میں سے کثرت کے ذریعہ ترجیح واقع نہیں ہوگی یعنی جنس کے اندر زیادتی مزید کوئی قوت پیدا نہیں کرے گی جو وجہ ترجیح بن سکے جیسے قضاء کے باب میں دو گواہوں کے ذریعہ دعویٰ میں قوت پیدا ہوتی ہے اور اگر مزید ہو تو اس سے دعویٰ میں مزید کوئی قوت پیدا نہیں ہوتی۔

(۳) کثرت کا اعتبار نہ ہونے پر ایک واقعہ بھی حجت ہے جو علامہ شامی نے صاحب تبیین کے حوالہ سے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کے سامنے مسئلہ میراث کی بابت کہا ”یورث من اکثرهما بولا“ یعنی دونوں میں سے جس سے پیشاب زیادہ نکلے اس کے اعتبار سے وارث بنایا جائے گا، تو امام صاحب نے اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور کہا کہ ابو یوسف بتاؤ کہ تم نے آج تک کسی قاضی کو دیکھا ہے جو برتنوں میں پیشاب کو تول رہا ہو، معلوم ہوا کہ کثرت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ تبیین الحقائق ۷/۴۴۱ زکریا، البحر الرائق ۸/۳۳۵ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فلامعتبر بالکثرة عند ابی حنیفة، ورجح دلیلہ فی الہدایۃ والشروح و اعتمدہ المحبوبي والنسفی وصدر الشریعة۔ التصحیح والترجیح ۳۰۷ بیروت،

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

### خنثی کی میراث

اگر خنثی کے والد کا انتقال ہو جائے اور ایک لڑکا اور ایک خنثی چھوڑے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان مال تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، بیٹے کے دو حصے اور خنثی کا ایک حصہ۔ امام صاحبؒ کے نزدیک میراث میں خنثی مؤنث ہے، الا یہ کہ اس کے علاوہ ثابت ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خنثی کو مذکر کی میراث کا آدھا ملے گا اور مؤنث کی میراث کا آدھا۔

وإن مات أبوه وخلف ابنا وخنثى فالمال بينهما عند أبى حنيفة<sup>٢</sup> على ثلاثة أسهم : للابن سهمان وللخنثى سهم وهو انثى عند أبى حنيفة فى الميراث إلا أن يثبت غير ذلك، وقالوا: للخنثى نصف ميراث الذكر ونصف ميراث الانثى وهو قول الشعبى (القدرى : ٤٥٠)

صاحب هداية فرماتے ہیں:

ولا بى حنيفة ان الحاجة ههنا الى اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثى متيقن به وفيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصرا عليه لان المال لا يجب بالشك - هداية ٦٧٩/٤ مكتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ابتداء مال ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے اور مؤنث کی میراث اقل اور متیقن ہے اس سے زائد میں شک ہے لہذا جو متیقن ہے ہم نے اس کا فیصلہ کر دیا اس پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اس لیے کہ مال شک کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ اقل جو مؤنث کا حصہ ہے وہ بالیقین ثابت ہے اور اکثر کے استحقاق میں شک واقع ہے لہذا خنثی کو مؤنث کا حصہ دیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

وله فى الميراث اقل النصيبين يعنى اسوأ الحالين به يفتى كما سنحققه و قالوا: نصف النصيبين -

وفى هامشه: ثم اعلم ان هذا قول الشعبى ، ولما كان من اشياخ أبى حنيفة وله فى هذا الباب قول منهم ، اختلف ابو يوسف ومحمد فى تخريجه ، فليس هو قولاً لهما لان الذى فى السراجية ان قول أبى حنيفة هو قول اصحابه وهو قول عامة الصحابة، وعليه الفتوى - شامى ٥٠/١٠ زكريا

مجمع الأنهر میں ہے:

وله اى للخنثى المشكل اخس النصيبين من الميراث عند الامام واصحابه وعليه الفتوى كما فى السراجية - مجمع الانهر والدر المنتقى ٤٧٠/٤ كوئنه

وقال الكاكي : ذكر فى عامة كتب اصحابنا ان للخنثى المشكل اقل النصيبين يعنى اسوء الحاليتين عند أبى حنيفة ومحمد وابى يوسف أولا وعليه الفتوى وهو قول

عامۃ الصحابة۔ البناية ۳/۵۳۵ کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

نوٹ: اس مسئلہ میں صاحب قدوری اور دیگر حضرات نے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے، اسی کو صاحب ہدایہ اور دیگر حضرات نے اختیار کیا ہے؛ لیکن علامہ عینی، علامہ ظفر عثمانی اور دیگر حضرات کی تحقیق کے مطابق اختلاف صرف امام ابو یوسف کا ہے، امام محمد امام صاحبؒ کے ساتھ ہے، پہلے امام ابو یوسف بھی امام صاحب کے ساتھ تھے، بعد میں انہوں نے امام شعبی کے قول کو اختیار کر لیا تھا۔ لیکن علامہ زیلعی نے شمس الائمہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ صاحبینؒ کا قول بھی امام صاحب کے قول کی طرح ہے انہوں نے فقط امام شعبی کے قول کی تشریح کی ہے اسے اختیار نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وذكر القدوری قول محمد مع ابی یوسف وكذلك ذكر ابو النصر البغدادی قول محمد مع ابی یوسف وكذلك ذكر المصنف، وكذلك في عامة الكتب ذكر واقول محمد مع ابی حنیفة.... وقال ابو یوسف آخر له نصف میراث ذكر ونصف میراث انثی۔ البناية ۳/۵۳۵ کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

قلنا: لو ثبت ذلك عن ابن عباس لم نخالفه الى غير ه ولعله لم يثبت عنه فان اصحابنا لم ينسبوا هذا القول إلا إلى الشعبي وحده، وأخذ به أبو یوسف منا۔ اعلاء السنن ۳۶۱/۱۸ کراچی

ویروی عن ابی یوسف مثل قول الشعبي: قالوا رجع اليه آخرأ وقال شمس الائمة خرجا قول الشعبي ولم يأخذاه۔ تبیین ۶/۴۶۷ ذکر کیا فتح القدیر کے حاشیہ میں ہے:

اعلم ان الشيخ ابا الحسن القدوری ذكر قول محمد مع ابی یوسف وكذلك اثبت المصنف في الكتاب، وكذا ذكره الشيخ ابو نصر البغدادی، وفي عامة الكتب ذكر قول

محمد مع ابی حنیفہ، ولکن ابویوسف و محمد اختلف فی تخريج قول الشعبي، فمحمد فسرہ علی وجه ولم يأخذ به و ابویوسف فسرہ علی وجه لم يأخذ به وهو ان تجعل المسألة علی سبعة، ثم رجع عن ذلك و فسرہ علی وجه آخر وهو تفسير محمد - (هامش فتح القدیر ۵۵۴/۱۰ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وله ای للحنثی المشکل أحس النصیین من المیراث عند الامام و اصحابه و علیہ الفتوی کما فی السراجیة، و فی الکفایة ان محمد مع الامام و فی النظم ان ابایوسف معهما فی ظاهر الاصول ای الاقل فی نصیب الذکر و من نصیب الانثی فانه ینظر نصیبہ علی انه ذکر، و علی انه انثی فیعطى الاقل منهما - (مجمع الانهر ۴/۷۱ کوئٹہ)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قلت: و اعلم ان قولهما کقول الامام غایته أنهما خرجا قول الشعبي ولم يأخذا به - (الدرالمنقی ۴/۷۱ کوئٹہ)

## کتاب المفقود

### مفقود الخبر کے مال اور بیوی کا حکم

جب مفقود شوہر کی عمر تاریخ پیدائش سے پورے ایک سو بیس سال ہو جائے تب ہم اس کی موت کا فیصلہ کریں گے، اور اس کی بیوی اپنی عدت وفات پوری کرے گی اور اس وقت موجود اس کے ورثہ میں مال تقسیم کیا جائے گا۔

واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکم بموته واعتدت امرأته، و قسم ماله بین ورثته الموجودین فی ذلك الوقت، قدوری ۵۲ بشری، الاختیار ۲/۳ بیروت

مفقود کی موت کا حکم کب لگایا جائے گا اور کب نہیں اس سلسلہ میں علامہ حصکفی کے بقول فقہاء احناف کے بارہ اقوال ہیں:

(۱) جب اس کے ہم عمر لوگ مرجاؤے (۲) ۳۰ سال (۳) ۶۰ سال (۴) ۷۰ سال

(۵) ۸۰ سال (۶) ۹۰ سال (۷) ۱۰۰ سال (۸) ۱۰۵ سال (۹) ۱۱۰ سال  
(۱۰) ۱۱۰ سال (۱۱) ۱۲۰ سال (۱۲) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، پھر ان بارہ اقوال میں سے تین اقوال کی تصحیح و ترجیح میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔

(۱) ہم عمر لوگ مر جاوے

(۲) ۹۰ سال

(۳) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جاوے۔

واذ مضى ممن عمره مالا يعيش اليه اقراء... اذامضى من عمره تسعون سنة... قلت في تعليقه باقل المقادير نظر لانه ذكر في شرحه الوهبانية تبعا لابن شحنة عشرة اقوال منها ستون، وسبعون وكذا ثمانون.... وعن ابى حنيفة ثلاثون سنة.

قلت وهذا اقل ما قيل: فيه عندنا فيما رأيت نعم مذهب مالك والقديم من مذهب الشافعي تقديره باربع سنين لكن في حق عرسه لاغير... وقيل مائة فقط أو وخمس او سبع او عشر او عشرون سنة او مفوض الى رأى القاضى -

قلت فهذه اثني عشر قولاً عندنا ارجحها الاول اعنى بموت الاقران وهو المذهب كما فى التنوير وغيره وصنيع المصنف يقتضيه..... الدر المنقى ۵۴۰/۲ كوئته، البناية ۳۶۶/۷ كتب خانة نعيمه ديوبند

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

واذامضى من عمره اى المفقود ماى مدة لا يعيش اليه اقرانه وهو ظاهر المذهب لكن اختلفوا فى المراد بموت اقرانه فقليل من جميع البلاد وقيل من بلده وهو الاصح، وهذا ارفق وقال شيخ الاسلام أنه أحوط وأقيس، وقيل يفوض إلى رأى الامام.... وفى التبيين هو المختار وقيل تسعون سنة.... وبه جزم صاحب الكنز وغيره.... وعليه الفتوى كما فى الكافى والذخيرة وقيل مائة عشرون سنة..... وفى القهستانى وعليه الفتوى فى زماننا - مجمع الانهر ۵۴۰/۲ ۵۴۱/۵ كوئته، بحر الرائق ۲۷۷/۵ زكريا

ہندیہ میں ہے :

لايفرق بينه وبين امرأته وحكم بموته بمضى تسعين سنة وعليه الفتوى و فى ظاهر

الروایۃ یقدر بموت أقرانه فاذا لم یبق أحد من أقرانه حیا حکم بموته و یعتبر موت أقرانه فی أهل بلده وكذا فی الكافی والمختار أنه یفوض إلى رأى الايام كذا فی التبيين - هندیة ۳۰۰/۲ کوئٹہ

خلاصہ یہ کہ فقہ حنفی میں تین اقوال کی تصحیح ملتی ہے؛ لیکن ان میں پہلا (موت الاقران والا) قول ہی ظاہر الروایت اور قول مختار ہے کہ جب تک اس کے ہم عمر لوگ نہ مرجاؤے نہ مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا نہ اس کی بیوی کو دوسری جگہ نکاح کی اجازت ہوگی اور نہ ہی اس کا ترکہ تقسیم کیا جائے گا البتہ اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ مفقود کے ظاہر حال سے اس کی ہلاکت اور موت کا غالب گمان ہو، مثلاً وہ شخص میدان جہاد میں گیا تھا اور لاپتہ ہو گیا یا کوئی ایسی بیماری میں مبتلا تھا جس میں اس کے مرجانے کا غالب گمان ہو یا سمندری سفر پر تھا وغیرہ۔ تو اس کی موت کا فیصلہ کر دے گا اور اس کی بیوی بھی عدت گزارنے کے بعد دوسرا نکاح کر سکتی ہے اور اس کا ترکہ بھی تقسیم کر دیا جائے گا جیسا کہ شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

واختار الزیلعی: تفویضه للامام: قال فی الفتح: فأی وقت رأى المصلحة حکم بموته۔ قال فی النهر: وفي البنايع: قبل يفوض الى رأى القاضي ولا تقدير فيه فی ظاهر الرواية وفي القنية؛ جعل هذا رواية عن الامام الى ان قال: ومقتضاه انه یجتهد ويحكم القرائن الظاهرة الدالة على موته وعلى هذا یبتنی علی ما فی جامع الفتاوی قال: واذافقد فی المهلكة فموته غالب فی حکم به كما إذا فقد فی وقت الملاقاة مع العدو او مع قطاع الطريق او سافر علی المرض الغالب هلاکه او كان سفره فی البحر وما شابه ذلك حکم بموته... ما فی جامع الفتاوی وافتی به بعض مشایخ من مشایخنا وقال انه افقی به قاضی زاده صاحب بحر الفتاوی لكن لا یخفی انه لا بد من مضي مدة طويلة حتی یغلب علی الظن موته لا بمجرد فقدہ عند ملاقات العدو او سفر البحر ونحوه۔ (شامی ۴۶۲/۶ زکریا)

حنفیہ کے ظاہر مذہب کے دلائل:

ولا یستحق ما وصى له اذامات الموصی بل یوقف قسطه الى موت اقرانه فی بلده

علی المذہب لانہ الغالب ۔

قال الطحطاوی قوله علی المذہب : مقابله احد عشر قولاً اقلها ثلاثون سنة والارجح مافی المصنف افاده فی شرح الملتقى ۔ حاشیة الطحطاوی علی الدر ۵۰۹/۲ المکتبة الاتحاد دیوبند ، مجمع الانهر ۵۴۰/۲ کوئٹہ الدر المنتقى ۵۴۰/۲ کوئٹہ البحر الرائق ۲۷۷/۵ زکریا

مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہی ہے کہ تمام ہم عصر کے مرجانے سے مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن متاخرین علما نے وقت کی نزاکتوں اور فتنوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اس مسئلہ میں مذہب مالکیہ پر فتویٰ دیا ہے، نیز اس قول پر فتویٰ دینے کی تجویز خود فقہ حنفی کی کتب میں موجود ہے، چنانچہ علامہ شامی نے درر منقی کے حوالہ سے چوتھی صدی کے مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قسستانی کا قول نقل فرمایا ہے۔

لو افتی بہ فی موضع الضرورة ینبغی ان لا بأس به علی ما ظن ۔ شامی ۴۶۱/۶ زکریا ، الدر المنتقى ۵۴۰/۲ کوئٹہ ،

وقد قال فی البزازیة : الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاهدی کان بعض اصحابنا یفتون به للضرورة ۔ شامی ۴۶۱/۶ زکریا  
علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں :

قلت ولما لك ان يقول ان ابتلاء المرأة بالزنا ضياعها فان خيف على امرأة المفقود ابتلائها بالزنا كان حكمها حكم ضالة الغنم ومذهب الحنفية في الباب وان كان قويا رواية ودراية ولكن المتأخرين منا قد اجازوا الافتاء بمذهب مالک عند الضرورة نظرا الى فساد الزمان ۔ (اعلاء السنن ۵۸/۱۱ کراچی )

### مفقود الخبر کے احکام کا خلاصہ

الغرض اس مسئلہ میں احناف کا مفتی بہ قول یہی ہے اور عمل بھی اسی پر ہے چنانچہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے ”الحلیۃ الناجزہ“ میں اس پر کافی تفصیلی بحث فرمائی ہے ذیل میں اس خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔

بتلا بہ عورت اگر تفریق چاہے تو وہ قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کرے اور گواہوں کے ذریعہ شخص مفقود سے اپنا نکاح اور اس کا مفقود الخبر ہونا ثابت کرے اس کے بعد قاضی خود بھی اس کی تحقیق کر لے اور جب مفقود کا پتہ نہ چل سکے تو عورت کو چار سال تک انتظار کا حکم دے اگر اس میں بھی پتہ نہ چل سکے تو اس کی موت کا فیصلہ کر دیا جائے اور عورت عدت و فوات گزارنے کے بعد نکاح ثانی کر سکتی ہے۔

اور اگر شرعی قاضی موجود نہ ہو تو اگر وہاں گورمینٹ کی جانب سے ایسے حکام متعین ہو جو اس قسم کے معاملات کے شرعی طریقے پر فیصلے کرتے ہوں اور وہ مسلمان ہوں تو ان کا فیصلہ بھی قاضی کے قائم مقام ہوگا اور اگر مسلمان حاکم نہ ہو یا اس کی عدالت سے شریعت کے مطابق فیصلہ نہ ہوتا ہو تو دین دار مسلمانوں کی ایک جماعت (شرعی کمیٹی) بنا کر مذکورہ بالا بیان کے مطابق تحقیق کرے اور مکمل تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو یہ فیصلہ بھی قاضی کے فیصلے کے درجے میں ہوگا۔

مذکورہ بالا چار سال انتظار کرنے کا حکم اس وقت ہے جب عورت اتنی مدت باعصمت زندگی گزارنے پر قادر ہو، ورنہ تو فقط ایک سال تک انتظار کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وہ بھی تب جب اتنی مدت میں زنا میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے پاس نان نفقہ بھی موجود ہو، ورنہ بلاتا جیل عورت کو فوری طلاق اور فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

اگر مفقود شخص کی موت کا فیصلہ کر دینے کے بعد وہ لوٹ آیا تو اگر خلوت صحیحہ سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو متفقہ طور پر عورت پہلے شوہر کے نکاح میں ہی رہے گی دوسرے شوہر کے پاس نہیں رہ سکتی اور اگر خلوت صحیحہ کے بعد لوٹے تو مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس رہے گی، پہلے شوہر سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہے گا؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ شوہر ثانی کو یہ علم نہ ہو کہ اس کا شوہر اول لاپتہ ہے، ورنہ تو پھر شوہر اول کے نکاح میں ہی رہے گی؛ لیکن احناف کے نزدیک اس دوسری صورت میں بھی وہ شوہر اول کی ہی بیوی رہے گی۔ الحلیۃ الناجزۃ

۲۰۸ تا ۲۱۲ - ۲۸۱ تا ۲۹۱ مکتبہ رضی دیوبند

## کتاب الاباق

### بہگورڈا غلام لوٹانے والے کو جعل دینا

اگر غلام بھاگ جائے اور کوئی آدمی اس کو مولیٰ کے پاس تین دن کی مسافت طے کر کے لائے اور غلام کی قیمت چالیس درہم سے کم ہو تو طرفین کے نزدیک لانے والے کو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کا معاوضہ دیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے بقول مکمل چالیس درہم دیے جائیں گے۔

فان كانت قيمته أقل من أربعين درهما فله قيمته إلا درهما وقال أبو يوسف له الجعل كاملا (أى اربعون درهما) الاختيار ۴۰/۳ بیروت  
اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ زیلیؒ فرماتے ہیں:

ولابی يوسف أن تقديره ثبت شرعا بلا تعرض لقيمه فيمنع النقصان كما تمنع الزيادة، ألا ترى أن الصلح باكثر منه لا يجوز بخلاف الصلح على الأقل لأنه حط البعض وهو لو حط الكل كان جائزا فكذا البعض وهذا هو المشهور۔ تبیین ۲۲۵/۴ زکریا  
علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قوله وان لم يعدلها عند الثاني لثبوته بالنص : فلا يحط منه لنقصان القيمة كصدقة الفطر لا يحط منها لو كانت قيمة الرأس أنقص من صدقة الفطر۔ وذكر صاحب البدائع والاسيحابي الامام مع محمد فكان هو المذهب والذي عليه المتون مذهب ابي يوسف كما لا يخفى فينبغي ان يعول عليه لموافقة للنص۔

(شامی ۴۵۳/۶ زکریا، مجمع الانهر ۵۲۴/۲ کوئٹہ، الدر المنقی ۵۳۲/۲ کوئٹہ)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان كانت قيمته أقل من أربعين درهما قضى له بقيمته إلا درهما : قال الاسيحابي : وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف : له اربعون واعتمده الامام المحبوبي و النسفي وصدر الشريعة۔ التصحيح الترجيح ۳۱۰ بیروت۔

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول رائج اور مفتی بہ ہے اس لیے کہ وہ نص سے ثابت ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

## کتاب احیاء الموات

### مردہ زمین کو آباد کر کے مالک بننا

اگر کسی نے بنجر زمین کو حاکم وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہوگا اور اگر اجازت کے بغیر آباد کیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوگا؛ مگر صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

ومن احياء باذن الامام ملكه، وإن أحياء بغير اذنه لم يملكه عند أبي حنيفة وقال يملكه. (قدوری ۴۵۵ بشری، الاختیار ۷۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے۔

ولابی حنيفة قوله عليه السلام: ليس للمرء الا ما طابت به نفس إمامه ـ وأما روياه يحتمل أنه إذن لقوم لانصب لشرع ولانه مغنوم لوصوله الى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فليس لاحد ان يختص به بدون الامام كمافى سائر الاغنائم ـ هداية ۴۸۳/۴

تخریج: الحديث رواه الطبرانی وفيه ضعف من حديث معاذ، نصب الراية

۲۹۰/۴

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کی دو دلیل پیش کی ہے۔

(۱) حدیث جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو (اگرچہ سند کے اعتبار سے یہ روایت ضعیف ہے) معلوم یہ ہوا کہ امام کی اجازت ضروری ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بھی مال غنیمت میں شامل ہیں کیوں کہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں مجاہدین اور گھوڑ سواروں کے حملے کے ذریعہ پہنچی ہے، لہذا کسی کو امام کی اجازت کے

بغیر کسی حصے کو اپنے لیے خاص کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔  
شامی میں ہے:

وان اذن له الامام في ذلك وقال: يملكها بلا اذنه، وهذا لو مسلما فلو ذمی شرط  
الاذن اتفاقا .

قوله وقال يملكها بلا اذنه : مما يتفرع على الخلاف ما لو امر الامام رجلا ان يعمر  
ارضا ميتة على ان ينتفع بها ولا يكون له الملك ، فأحيها لم يملك عنده لان هذا شرط  
صحيح عند الامام ، وعندهم : يملكها ولا اعتبار لهذا الشرط ، ومحل الخلاف : اذا ترك  
الاستئذان جهلا ، أما اذا تركه تهاونا بالامام كان له ان يستردها زجراً ، أفاده المكي : اى  
اتفاقا وقول الامام هو المختار ولذا قدمه فى الخانية والملتقى كعادتهما وبه  
اخذ الطحاوى وعليه المتون - شامى ۵/۱۰ .

علامہ حنفی فرماتے ہیں:

قوله وبلا اذنه لا يملكها عنده خلافا لهما والاول المختار فان قاضى خان قدمه  
، وقد قرر ذلك فى اول كتابه - الدر المنقى ۲۲۹/۴ کوئٹہ  
وان احياه بغير اذنه لم يملكه عند ابى حنيفة واختاره البرهاني والنسفي وغيرهما -  
التصحيح والترجيح ۳۱۱ بیروت

یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول ہی کو اختیار کیا ہے۔

نوٹ: امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ مسلمان شخص نے بلا  
اجازت حاکم زمین آباد کی ہو۔ اگر ذمی نے ایسا کیا تو بالاتفاق اجازت ضروری اور شرط ہے، اس  
کے بغیر وہ مالک نہ ہوگا، اس طرح مسلمان نے بھی نادانی میں حاکم سے اجازت طلب نہ کی ہو  
تو بھی حکم اس طرح مختلف فیہ ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بڑائی میں اور امام و حاکم کے استخفاف کی وجہ  
سے اجازت طلب نہ کرے تو ایسی زمین واپس لینے کا امام کو اختیار ہے یعنی صاحبینؒ کے مطابق بھی  
اس صورت میں وہ مالک نہ ہوگا۔

### ارض موات کے کنویں کا حریم

اگر کسی نے بنجر زمین میں جانوروں کی سیرابی کے لیے یازمین اور باغ سیراب کرنے کے

لیے کنواں کھودا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ہر جانب سے چالیس گز اس کا حریم شمار ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک عطن کا حریم چالیس گز اور ناضح یعنی باغ وغیرہ کے کنویں کا حریم ساٹھ گز ہے۔

جانوروں کو سیراب کرنے کے لیے کھودے گئے کنواں کو برعطن اور زمین کی آپ پاشی کے لیے کھودے گئے کنواں کو بر ناضح کہتے ہیں، برعطن سے پانی ہاتھ سے یعنی دتی ڈول سے نکالا جاتا ہے اور بر ناضح سے اونٹ وغیرہ یعنی رھٹ یا بڑے ڈول سے پانی نکالا جاتا ہے۔

ومن حضر بئرأفی موات فحريمها أربعون ذراعاً من كل جانب للناضح والعطن  
هذا عند ابی حنیفة .... وقال ابو یوسف ومحمد ان كانت للناضح فستون ، الاختیار  
۷۸/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله مارویناه من غیر فصل والعام المتفق علی قبوله والعمل به اولى عنده من  
الخالص فی قبوله والعمل به وكان القياس يأبى استحقاق الحریم لان عمله فی موضع  
الحفر والاستحقاق به فیما اتفق علیه الحديثان تركناه وفيما تعارضاً فيه حفظناه ولانه  
قد يستقى من العطن بالناضح ومن بئر الناضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان  
يدير البعير حول البئر فلا يحتاج الى زيادة مسافة - هداية ۴/۸۵ مکتبہ بلال

تخریج: الحديث روى من حديث عبدالله بن مغفلؓ، ومن حديث ابی هريرة،  
نصب الراية ۴/۲۹۱. واخرج ابن ماجه من حديث عبدالله بن مغفل بلفظ من حفر بئرا  
فله اربعون ذراعاً عطناً لما شئته واخرجه اسحاق والطبرانی وفي الباب عن ابی هريرة -  
الدراية ۴/۸۵ مکتبہ بلال

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی تین دلیلیں دی ہیں۔

(۱) پہلی دلیل عبد اللہ بن مغفلؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ نے روایت کی ہے یہ حدیث

ہر کنویں کو عام ہے چاہے عطن ہو یا ناضح۔

اس دلیل پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث مطلق نہیں بلکہ 'عطن الماشیة' سے

مقید ہے، یعنی یہ حدیث تو بزر عطن کو شامل ہے بزر ناضح کا حکم اس سے کیسے مستنبط کیا جاسکتا ہے؟ علامہ عینی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔

(۱) حدیث میں مذکور لفظ بطور تغلیب کے لیے ہے نہ کہ تقید کے لیے کیوں کہ جنگلوں میں اکثر و بیشتر کنوؤں کا استعمال بطریق عطن ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں عطن سے انتفاع کے تمام طریقے مراد ہوں گے اور کلام عرب میں اس طرح کا کلام بکثرت کیا جاتا ہے قرآن کریم میں بھی اس کی کئی مثالیں موجود ہیں مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وذروا البیع“ اس آیت میں بیع کا ذکر تغلیباً ہے، کیوں کہ جمعہ کے وقت اسی کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے ورنہ سعی الی الجمعہ سے مانع تمام چیزوں کا ترک اس سے مراد ہے نہ کہ صرف خرید و فروخت۔

خلاصہ یہ کہ یہ حدیث عام اور متفق علیہ اور معمول بہ ہے اور صاحبین نے جو حدیث پیش کی ہے وہ خاص اور مختلف فیہ ہے لہذا حدیث عام قابل ترجیح ہوگی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حریم بالکل نہ ملے کیوں کہ کسی چیز کا استحقاق عمل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور کھودنے والا عمل کھودنے کی جگہ تک ہی محدود ہے تو حریم نہ ملنا چاہئے لیکن جس مقدار (۴۰) پر دو حدیثین متفق ہیں وہاں ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور جہاں مختلف ہیں قیاس پر عمل کیا، یعنی چالیس میں دو حدیثین متفق ہیں لہذا حدیث پر عمل کرتے ہوئے چالیس کو لے لیا اور ساٹھ میں مختلف ہیں لہذا قیاس کے مطابق اسے نہیں لیا۔

(۳) بزر عطن سے کبھی اونٹ کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے اور کبھی بزر ناضح سے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہے تو ضرورت دونوں میں برابر ہی، لہذا مقدار بھی برابر ہوگی یعنی چالیس ذراع۔

تنبیہ: صاحب ہدایہ کی دوسری دلیل پر صاحب نتائج الافکار نے تعقب کیا ہے کہ یہ دلیل اشکال سے خالی نہیں ہے تطویل کی غرض سے صرف اس کے حوالے سے اکتفاء کیا جاتا ہے۔ نتائج الافکار ۸۹/۱ ذکر کیا

فتاویٰ شامی میں ہے:

لکن نسبة القهستانی لمحمد ثم قال: ویفتی بقول الامام وعزاه للتممة، قوله ویفتی

بقول الامام : وقدم الاختیار بقولهما أيضا ، لكن ظاهر المتون و الشروح ترجیح قوله : فانهم قرروا دلیله وایدوه بما لامزید علیه و اخر فی الهدایة دلیله ، فاقضی ترجیحه أيضا كما هو عادته و ذکر ترجیحه العلامة قاسم فی تصحیحه - ردالمختار مع الد ۸/۱۰ زکریا

ہندیہ میں ہے:

وأما حریم بئر الناضح فستون ذراعا فی قولهما وقال أبو حنیفة لا اعرّف إلا أنها أربعون ذراعا وبه یفتی - ہندیہ ۳۸۷/۵ کوئٹہ علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

و حریم العطن أربعون ذراعا من کل جانب هو الصحیح و کذا حریم الناضح وعندهما للناضح ستون .... و یفتی بقول ابی حنیفة - الدرالمنتقى ۲۳۲/۴ کوئٹہ الفقه الاسلامی وادلتہ میں ہے:

و حریم البئر : یختلف بین بئر العطن (العطن : مناخ الابل حول البئر) وبئر العطن (هى التى ینزح منها الماء بالید) و بین بئر الناضح (وهى التى ینزح منها الماء بالبعیر ونحوه)

و حریم بئر العطن : أربعون ذراعا من کل جانب باتفاق الحنفیة كما دلت بعض الروایات لكنها غریبة ای لم یثبت كما قال الزیلعی -

و حریم بئر الناضح أربعون ذراعا کبئر العطن عند ابی حنیفة عملا بحاجة الناس وعند الصاحبین ستون ذراعا لما روى ”و حریم بئر الناضح ستون ذراعا ( و الصحیح ان حریمها على قدر الحاجة من کل الجوانب بشرط ان یحفرها فی موات باذن الامام أوفى ملکہ فلو حفر فی ملک الغیر لا یستحق الحریم - الفقه الاسلامی وادلتہ ۴۳۷/۵ الہدی دیوبند

### نہر کا حریم

اگر کسی کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس نہر کے لیے حریم نہیں ہوگا الا یہ کہ صاحب نہر اس کے لیے حریم ہونے پر گواہ پیش کر دے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

اس کے لیے پگڈنڈیاں ہوں گی جس پر وہ چل سکے اور اس کی مٹی اس پر ڈال سکے۔

ومن كان له نهر في ارض غيره فليس له حريم عند ابي حنيفة الا ان يكون له البينة على ذلك وعندهما له مسناة النهر يمشى عليها ويلقى عليها طينه۔ قدوری ۵۷ بشری ، الاختیار ۷۸/۳ بیروت

توضیح المسئلہ: امام صاحبؒ کے اس اختلاف کے بارے میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بنیاد دراصل ارض موات میں احیاء نہر کا مسئلہ ہے، کہ اگر کسی نے بنجر زمین میں نہر کھودی تو اس کو حریم ملے گا یا نہیں؛ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر تمام کا اتفاق ہے کہ ارض موات میں احیاء نہر والے مسئلہ میں صاحب نہر کو حریم ملے گا اور یہ الگ مسئلہ ہے جس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ نہر اور زمین کے درمیان میں دونوں سے متصل ایک ہموار زمین ہو اور اس پر کوئی علامت نہ ہو کہ یہ زمین دونوں میں سے کس کی ہے مثلاً وہ بلند نہ ہو کہ اس کو نہر اور زمین کے مابین حد فاصل بنایا گیا ہو اسی طرح اس پر کسی کے پودے وغیرہ بھی نہ لگے ہو اور نہ ہی اس پر مٹی ڈلی ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ زمین مساوی نہ ہو، اٹھی ہوئی ہو تو وہ بالاجماع صاحب نہر کی ہوگی اسی طرح اگر وہ کسی کے کام میں مشغول ہو تو جس کے کام میں مشغول ہوگی زمین اسی کی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ نہر اور زمین کے درمیان ایسا حریم ہو جس پر کوئی ایسی علامت نہ ہو جس سے مالک کا اندازہ ہو سکے اور صاحب نہر اور صاحب ارض میں اس زمین کو لے کر منازعت پیدا ہو جائے تو امام صاحبؒ کے بقول وہ زمین صاحب ارض کی ہوگی الا یہ کہ صاحب نہر بینہ قائم کر دے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ صاحب نہر کی ہوگی۔

قيل ان هذه المسألة مبنية على ان من احيا نهرا في موات لا يستحق له حريما عنده وعندهما يستحقه وقال عامتهم الصواب انه يستحقه بالاجماع اتقاني عن شروح الجامع الصغير ثم نقل عن المحققين ايضا انها ليست مبنية على ذلك ، وان للنهر في الموات حريما اتفاقا ومثله في الاختيار زاد الاتقاني : وانما الخلاف فيما اذا لم يعرف ان المسناة في يد من هي بان كانت متصلة بالارض مساوية لها ولم تكن اعلى منها

فلو بینهما فاصل کحائط ونحوہ فالمسناة لصاحب النهر بالاجماع عناية: ولو مشغولة بغرس لاحدهما او طین ونحوہ فهی لصاحب الشغل بالاتفاق تصحیح قاسم -  
ومثله فی الزیلعی حیث قال بعد کلام فینکشف بهذا موضع الخلاف وهو ان  
یکون الحریم موازیا للارض لا فاصل بینهما، وأن لا یرى من غرسها فهو علی هذا الاختلاف  
أحدهما معینا معلوما وإن کان فیہ اشجار ولا یدری من غرسها فهو علی هذا الاختلاف  
ومثله فی الهدایة وغیرها ومنه ما یتی عن الکرمانی، وهذا کله یرید مامر من تصحیح  
الاتفاق علی أنه لو فی موات فله حریم وما فی الهندیة من اجرائه الخلاف فی الموات  
ایضا فهو مقابل للصحیح بل محل الخلاف فیما لو کان فی ملک الغیر کما فرضه  
المصنف ثم فی الهدایة ولانزاع فیما به اسمساک الماء انما النزاع فیما وراءه مما یصلح  
للغرس. (شامی ۱۰/۱۰)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى أما صورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته  
للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن في يده ما هو اشبه به كاثنتين تنازعا في مصراع باب  
ليس في يدهما والمصراع الآخر معلق على باب احدهما يقضى للذي في يده ما هو  
اشبه بالمتنازع فيه - هداية ۴/۸۷۱ مکتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حریم کی مشابہت نہر اور زمین دونوں سے ہے لیکن زیادہ  
مشابہت صوری اور معنوی دونوں طرح زمین سے ہے، صورتاً تو ظاہر ہے کہ حریم اور زمین دونوں  
صورت میں یکساں ہیں اور معنی مشابہت اس طرح ہے کہ جو کام زمین سے لیے جاسکتے ہیں وہی  
کام اس سے بھی لئے جاسکتے ہیں مثلاً درخت وغیرہ لگانا اور کھیتی کرنا، لہذا دونوں مشابہتوں کی وجہ  
سے ظاہر حال صاحب ارض کے لیے شاہد ہے کیوں کہ حریم کے مشابہ چیز بلاشبہ اس کے قبضہ میں  
ہے اور وہ اس کی زمین ہے لہذا حریم صاحب ارض کی ہوگی، اس کی مثال دروازے کے دو پاٹوں کی  
سی ہے جس میں سے ایک پاٹ مثلاً زید کے دروازے پر لگا ہوا ہے اور دوسرا ایک پاٹ ہے جس  
میں زید اور خالد کا اختلاف ہے تو چوں کہ ظاہر حال زید کی موافقت میں ہے لہذا اسی کے حق

میں فیصلہ کیا جائے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر في أرض غيره فليس له حريم عند أبي حنيفة إلا أن يقيم البينة وقال أبو يوسف ومحمد، له مسنة النهر يمشى عليها ويلقى عليها طينه : هذا إذا لم تكن مشغولة بغرس لأحدهما أو طين ونحوه ذلك فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق قال الهندواني: أخذ بقوله في الغرس وبقولها في الطين " واختار قوله المحبوبي والنسفي - التصحيح والترحيح ۳۱۲ بیروت علامہ غنی فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر يجري في أرض غيره فليس له اى لصاحب النهر حريمه بمجرد دعواه أنه له عند أبي حنيفة لان الظاهر لا يشهد له بل لصاحب الارض لانه من جنس ارضه والقول لمن يشهد له الظاهر إلا أن يقيم البينة على ذلك لانها لا ثبات خلاف الظاهر ... قال في التصحيح : واختار قول الامام المحبوبي النسفي قال : وهذا إذا لم تكن مشغولة بغرس لأحدهما أو طين ، فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق - اللباب ۲۲۳/۲ مکتبہ علمیہ بیروت

## کتاب المآذون

### عبد مآذون کو نکاح کرنے کا اختیار

عبد مآذون کو نہ نکاح کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اپنے مملوکوں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد مآذون کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا۔ ولا یتزوج ولا یتزوج ممالیکہ وقال أبو یوسف : یتزوج الامۃ . الاختیار ۱۱۰/۲ بیروت -

اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاذن يتضمن التجارة وهذا ليس بتجارة ولهذا لا يملك تزويج العبد

۔ ہدایہ ۳۶۴/۳ بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ماؤن کو جو اجازت ملی ہے اس کا مقصد مال کی تحصیل ہے اور وہ بھی بطریق تجارت اور باندی کا نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے اس لیے غلام کے نکاح کا اسے اختیار نہیں ہوگا لہذا باندی کے نکاح کا بھی اختیار نہیں ہوگا۔  
شامی میں ہے:

ولا يزوج رقيقه وقال أبو يوسف: يزوج الأمة..... ولهما أن الاذن تناول التجارة والتزويج ليس منها - شامی ۲۳۹/۹ زکریا، ومثله فی مجمع الانهر و کتب الاخری ۶۷/۴ بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولا يزوج ممالیکه، هذا على اطلاقه قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف له أن يزوج أمته واختار قولهما المحبوبى والنسفى والموصلی وصدر الشریعة، ورجح دليلهما - التصحيح والترجيح - ۳۱۳۔

### ماؤن کا اقرار محجور ہونے کے بعد

اگر عبد ماؤن نے مجبور ہونے کے بعد اپنے پاس موجود چیز میں کسی کے لیے اقرار کیا، مثلاً فلاں کی میرے پاس امانت ہے یا شئی مغصوب ہے یا میرے ذمہ قرضہ ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا اقرار درست ہوگا؛ صاحبین کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔

إذا حجر عليه فإقراره جائز فيما في يده من المال عند أبي حنيفة وقال لا يصح إقراره - قدوری ۴۵۹ بشری، الاختیار ۱۱۱/۲ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان المصحح هو اليد ولهذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذه المولى من يده واليد باقية حقيقة وشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته وإقراره دليل تحققها (هداية ۳۶۷/۳ مکتبہ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مقرر کے اقرار کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مقرر جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اس پر اس کو حقیقی اور حکمی دو طرح قبضہ ثابت ہو اور عبد ماؤن کا حجر کے

بعد اپنے پاس موجود چیزوں میں حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح قبضہ ثابت ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہے کہ جس کا وہ اقرار کر رہا ہے وہ اس کے قبضہ میں ہے اور حکماً بایں طور کہ اس کے پاس موجود مال میں اس کی ضرورت متعلق ہے اس لیے کہ حجر سے حکمی طور پر قبضہ اس وقت باطل ہوتا ہے جب کہ مال اس کی ضرورت سے فارغ ہو اور اس کا اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی اس کی ضرورت باقی ہے، لہذا حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح قبضہ باقی ہونے کی وجہ سے اس کے پاس موجود مال میں اس کا اقرار درست ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر آقا نے اقرار سے پہلے اس کے قبضہ سے مال نکال لیا ہوتا تو اس کا اقرار درست نہ ہوتا، اس لیے کہ اب حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح آقا کا قبضہ ثابت ہے جو کہ غلام کے اقرار سے باطل نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

اقراره مبتدأ بعد حجره ان مامعه امانة او غصب او دين عليه لآخر صحيح فيقبضه منه وقال لا يصح - قوله وقال لا يصح يعني حالا وهو القياس شربلا لية - شامی ۲۴۶/۹ زکریا

علامہ شامی نے صاحبینؒ کے قول کو قیاس قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا قول رائج ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وان اقر بمافی يده بعد حجره صح وهذا عند الامام .... وقال لا يصح اقراره وهو القياس .... ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار بعد الحجر هو اليد - البحر الرائق ۱۷۹/۹ زکریا

وان اقر بمافی يده بعد حجره صح هذا عند ابی حنيفة... وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح اقراره وهو القياس... ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار قبل الحجر عليه هو اليد - تبیین ۲۹۵/۶ زکریا ومثله فی مجمع الانهر ۷۰/۴ کوئٹہ

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا حجر علیه فإقراره جائز فيما في يده من المال عند أبي حنيفة وعندهما لا يصح واختار قوله من تقدم ذكرهم (ای أصحاب المتن) التصحيح والترحیح ۳۱۳

### ماذون مديون غلام کا مال

اگر عبدماً ذون اس قدر مقروض ہو گیا کہ اس کا مال اور اس کی ذات تمام کو محیط ہو گیا تو ایسی صورت میں جو مال اس کے پاس ہو آقا اس کا مالک نہیں رہتا، لہذا اگر اس کے مال میں کوئی غلام ہو اور آقا اس کو آزاد کرے تو وہ آزاد نہ ہوگا؛ جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ آقا اس کے مال کا مالک رہتا ہے، لہذا اس کے آزاد کرنے سے غلام آزاد ہو جائے گا، البتہ عبدماً ذون مديون کے مال و رقبہ میں غرماء کا حق متعلق تھا اور مولیٰ کے تصرف سے اس میں نقصان ہوا اس لیے مولیٰ پر اس کے تصرف کے بقدر قیمت لازم ہوگی۔

واذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى مافي يده فان اعتق عبده لم تعتق عند ابي حنيفة وقال يملك مافي يده ويعتق وعليه قيمته - قدوری ۴۶۰ بشری الاختیار ۱۱۲/۲ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عن فراغه عن حاجته كملك الوارث على مافرنا والمحيط به الدين مشغول بها فلا يخلفه فيه - واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريسته واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به . هداية ۳۶۸/۳ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آقا اپنے تاجر غلام کی کمائی کا مالک بطریق نیابت اس وقت ہوتا ہے جب وہ کمائی غلام کی ضرورت سے فارغ ہو اور مذکورہ مسئلہ میں غلام کا مال اس کی ضرورت میں مشغول ہے، یعنی اس کو دین محیط ہے تو آقا اس مال میں غلام کا نائب نہیں بنے گا اور جب وہ نائب نہیں بنے گا تو اس کا تصرف بھی نافذ نہ ہوگا۔

علامہ شامی، ابن نجیم، زیلعی، داماد آفندی وغیرہ نے اپنی کتب میں امام صاحب کی دلیل

میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی ہے صراحتاً کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی، سوائے اس کے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں:

وان اعتق عبیدہ لم یعتقدوا عند ابی حنیفہ .... واختار قوله الائمة المذکورون اولاً (ای اصحاب المتون المحبوبي والنسفی والموصلی وصدر الشریعة) التصحیح والترحیح

۳۱۳:

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا لزمته دیون تحیط بما له ورقبته .... فان اعتق المولی عبیدہ لم یعتقدوا عند ابی حنیفہ لصدوره من غیر مالک وقال یملک المولی مافی یدہ من اکسابہ، فینفذ اعتاقه لعیبده ... قال فی التصحیح: واختار قول الامام المحبوبي والنسفی والموصلی وصدر الشریعة - الباب ۲۶۱/۲ مکتبه علمیه بیروت

## کتاب المزارعة

### مزارعت بالثلث اور بالربع کا حکم

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

قال ابو حنیفہ المزارعة بالثلث والربع باطله وقال جائزہ - قدوری ۶۲ مکتبه بشری، الاختیار ۸۵/۳ بیروت

الاختیار میں ہے:

وهی عقد علی الزرع ببعض الخارج وهی جائزہ عند ابی یوسف و محمد وعند ابی حنیفہ ہی فاسدہ - الاختیار ۸۵/۳ بیروت

پیداوار کے بعض حصہ پر کھیتی کرنے کے عقد کو مزارعت کہتے ہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز

ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس إليها ولظهور تعامل الأمة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع - هداية ٤/٢٤

یعنی لوگوں کی حاجت کے پیش نظر قیاس کو ترک کر کے اس کو جائز قرار دیا گیا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

وقالوا: الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس إليها وللتعامل والقياس يترك بمثل

هذا والنص ورد بخلافه فيعمل به لانه هو الظاهر عندهما - البحر الرائق ٩/٢٩٠ زكريا

علامہ زلیحی فرماتے ہیں:

وقالوا الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس إليها ولتعاملهم، والقياس قد يترك

بالتعامل والضرورة كما في الاستصناع - تبیین ٦/٣١٤ زكريا،

ومثله في مجمع الانهر ٤/١٤٠ كوئته، الدر المنقى ٤/١٤٠ كوئته والهندية

٢٣٥/٥ كوئته )

### مزارعتِ فاسدہ کا حکم

مزارعتِ فاسدہ ہو جائے تو پیداوار بیج والے کی ہوگی چنانچہ زمین والے کی طرف سے ہو تو کام کرنے والے کو اجرت مثل ملے گی اور بقول شیخینؒ وہ بھی اس مقدار سے زائد نہیں دی جائے گی جو اس کے لیے شرط لگائی گئی تھی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی چاہے وہ مقدار مشروط سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر فان كان البذر من قبل رب الارض

فللعامل اجر مثله لايزاد على مقدار ما شرط له من الخارج وقال محمد له اجر مثله بالغا

ما بلغ . (قدوری ٤٦٤ بشری، الاختیار ٨٨/٣ بیروت )

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کی دلیل کتاب الاجارة میں باب الاجارة الفاسدة میں مسئلہ

”و کذا استأجر حمارا يحمل عليه طعاما“ کے ضمن میں ذکر فرمائی ہے۔

ولايجاوز بالاجر قفيزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل - مما سمي ومن اجر المثل لانه رضى بحط الزيادة - هداية ۳۰۸/۴ بلال ،

یعنی وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا اور وہ بھی اس مقدار سے زائد نہیں دیا جائے گا جو بصورت اجرت کے طے کی تھی اس لیے کہ وہ خود اجرت متعین کر کے زیادتی گھٹانے پر راضی ہو گیا ہے لہذا اس کو اتنی ہی مقدار ملے گی۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج من الارض لصاحب البذر لانه نماء ملكه فان كان البذر من قبل رب الارض فللعامل من اجر مثله لان رب الارض استوفى منفعته بعقد فاسد بشرط ان لا يزيد الاجر للعامل على مقدار ما شرط له من الخارج لرضائه بسقوط الزيادة وهذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وقال محمد له اجر مثله بالغاما بلغ والفتوى على قولهم - الفقه الحنفی وادلته ۱۶۰/۳۰ - ۱۶۱

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا فسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر ، فان كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لايزاد على قدر ما شرط له من الخارج قال فى الهداية و هذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و مشی علیہ المحبوی و النسفی . (التصحیح الترجیح ۳۱۶ بیروت / اللباب ۲۳۱ مکتبہ علمیه بیروت )

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو جوہ ترجیح میں سے ہے۔

### عقد مزارعت کب پورا ہوتا ہے ؟

امام صاحبؒ کے بقول بھیتی تیار ہو جانے کے بعد عقد مزارعت ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد تمام اعمال رب الارض اور مزارع کے درمیان مشترک ہوں گے، لہذا اب اگر ان اعمال کی ادائیگی یا اس کی اجرت مزارع پر لازم کر دی جائے تو یہ درست نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسف اس کو عرف و تعامل کی بنا پر درست کہتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تعامل ناس کی وجہ سے عقد مزارعت میں شرط لگانا جائز

ہے عقد استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور مشائخ بلخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ سرخسی نے اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

وصح اشتراط العمل كحصاد ودياس ونسف على العامل عند الثاني للتعامل وهو الاصح وعليه الفتوى .

قوله للتعامل: فصار كالاستصناع..... وعن نصر ابن يحيى ومحمد بن سلمة ان هذا كله على العامل شرط عليه ام لا للعرف، قال السرخسي: وهو الصحيح في ديارنا أيضا - ردالمحتار مع الدر ۴۰۸/۹ زكريا -

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان شرطاه على العامل فسدت یعنی شرط العمل الذی يكون بعد انتهاء الزرع كالحصاد وما ذكرناه على العامل ..... وهذه الاشياء ليست من افعال المزارعة فكانت اجنبية فيكون شرطها مفسد اكشروط الحمل والطحن على العامل قال في الذخيرة وهو ظاهر الرواية -

وعن ابی یوسف انها تصح مع اشراط ذلك على العامل، ومشايخ بلخ كانوا يفتون بهذه الرواية ويزيدون على هذا ويقولون: ويجوز شرط التنقية و الحمل الى منزله على العامل لان المزارعة على هذه الشروط متعاملة بين الناس و يجوز ترك القياس بالتعامل واختار شمس الاثمة رواية أبی یوسف وقال: وهو الاصح في ديارنا - البحر الرائق ۲۹۷/۹ زكريا، ومثله في التبيين ۴۰۶/۴ زكريا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ووجه ذلك ان العقد يتناهى بتناهى الزرع لحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنة عليهما واذا شرط في العقد ذلك ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابی یوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع وهو اختيار مشايخ بلخ قال شمس الاثمة السرخسي هذا هو الاصح في ديارنا فالحاصل ان ما كان من عمل قبل

الادراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لايحوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لايحوز بالاجماع لعدم العرف ولو اراد فصل القصيل أو جد التمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهما العقد لما عزم على الفصل والجداد بسرا فصار كما بعد الادراك - هداية ۴۲۹/۴ مكتبه بلال ديوبند

خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے اعمال مزارعت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے سے پہلے کے ہوں وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے مثلاً کھیت کو سیراب کرنا اور اس کی حفاظت کرنا وغیرہ، الا یہ کہ کھیتی پکنے سے پہلے مدت مزارعت ختم ہو جائے تو اب مال مشترک ہونے کی وجہ سے کاشت کار ان کاموں کا پابند نہ رہے گا بل کہ دونوں اس کے ذمہ دار ہوں گے اور کاشت کار اپنے حصے کے بقدر زمین کی اجرت مثل یعنی معروف کر ایہ کا ضامن ہوگا۔

(۲) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے کے بعد پیداوار تقسیم کرنے سے پہلے کے ہیں وہ ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے ذمہ ہوں گے مثلاً کٹائی، گہائی وغیرہ البتہ امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق عرف کی بنا پر اگر معاہدہ میں کاشت کار سے ان کاموں کی شرط کر لی تھی تو وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے اور نصر بن یحییٰ اور محمد بن سلمیٰ سے بھی یہی منقول ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے علامہ سرخسی نے بھی اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

(۳) ہر وہ کام جو تقسیم کے بعد کے ہوں مثلاً غلہ کو لے جانا، پینا وغیرہ یہ کام بالاتفاق دونوں کے ذمہ ہوں گے البتہ مشائخ بلخ کے نزدیک اگر معاہدہ کے وقت کاشت کار پر ان کی شرط کر لی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جن صورتوں میں جو کام جس کے ذمہ ہے وہ اگر دوسرے پر اس کو لازم

کردے یا کسی ایک ہی کے ذمہ تمام کام لازم کر دیے جائیں اور وہ عقد کے تقاضہ کے خلاف ہو تو وہ عقد مزارعت کے لیے مفسد ہوگا الا یہ کہ عرف ہو تو عرف کی بنا پر فساد عقد کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ مستفاد: مسائل مزارعت، ناشر جامعہ علوم القرآن جمبوسر

## کتاب المساقات

### مساقات میں پھلوں کو بطور معاوضہ طے کرنا

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مساقات میں پکنے والے پھلوں کو بطور معاوضہ طے کیا جائے تو یہ مساقات باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت متعین کر دی جائے اور پھلوں کا کوئی جزو شائع بیان کر دیا جائے تو جائز ہے۔

وقال ابو حنیفہؒ: المساقاة بجزء من الثمرة باطلة وقال جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا. قدوری ۴۶۷ مکتبہ بشری

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وشرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما فى المزارعة و فى الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لادراكها وقت معلوم - هداية ۴۰۳/۴ مکتبہ بلال،

یعنی قیاس کے تقاضہ کے مطابق مزارعت کی طرح مساقاة میں بھی مدت کی تعیین شرط ہونی چاہئے تھی اس لیے کہ دونوں ابتداء اجارہ کے معنی میں ہے، لیکن بر بناء استحسان مساقات میں قیاس کو ترک کر دیا اور مدت کو بیان کیے بغیر اس کو جائز قرار دیا اس لیے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم اور معروف ہے لہذا جو پھل پہلے پکیں گے ان پر یہ عقد منعقد ہوگا۔

شامی میں ہے:

دفع الشجر ..... الى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره وهى كالمزارعة حكما وخلافا - قوله حكما: وهو الصحة على المفتى به - شامی ۴۱۳/۹ زکریا

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

المساقاة عند الحنفية كالمزارعة حكما وخلافا وشروطا ممكنة فيها فلا تجوز عند ابی حنیفة وزفر ..... وقال صاحبان وجمهور العلماء تجوز المساقاة بشروط ..... والفتوى عند الحنفية على قول الصاحبين - (الفقه الاسلامی وادلته ۵/۵۰۰)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

المعاملة وهى لغة فى المساقاة فى الاشجار والكرم بجزء من الثمرة فاسدة عند ابی حنیفة وعندهما جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزءا مشاعا والفتوى على أنه تجوز وان لم يبين المدة - ہندیہ ۵/۲۷۸ کوئٹہ

## کتاب النکاح

### ذمیہ سے ذمی کی گواہی میں نکاح

اگر مسلمان نے کسی ذمیہ (کتابیہ) سے دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔

فان تزوج مسلم ذمیة بشهادة ذمیتین جاز عند ابی حنیفة وابی یوسف ، وقال محمد : لا يجوز . (قدوری ۴۶۹ بشری ، الاختیار ۹۶۳ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الشهادة شرطت فى النکاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذی خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط فى لزوم المال وهما شاهدان علیها . هداية ۳۲۶/۲ مکتبہ بلال

شیخینؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح میں دو چیزیں ہیں ایک شوہر کے لیے ملک بضعہ کو ثابت کرنا اور دوسرا عورت کے لیے شوہر پر مال مہر واجب کرنا اور یہ بات مسلم ہے کہ شہادت ایسی چیز کے لیے ہوتی ہے جو قابل احترام ہو اور مذکورہ دو چیزوں میں بضع قابل احترام ہے، نہ کہ لزوم مال؛ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مال کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نکاح میں گواہی شوہر کے لیے زوجہ پر ملک بضع ثابت کرنے کے

ليے ہے نہ کہ شوہر پر مال واجب کرنے کے ليے؛ چناں چہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی مسلمان شوہر کے حق میں اور ذمیہ عورت کے خلاف ہے اور کافر کی گواہی مسلمان کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے اگرچہ اس کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے، لہذا دو آدمیوں کی گواہی سے یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔  
شامی میں ہے:

ولما كان تزوج المسلم ذمية لا يشترط فيه اسلام الشاهدين - شامی ۹۲/۴ زکریا  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا يجوز أصلاً، قال الاسيحاى الصحيح قولهما، ومشى عليه المحبوبي والنسفى والموصلى وصدر الشريعة كذا فى التصحيح - اللباب فى شرح الكتاب ۴/۳ بیروت  
علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميتين جاز عند ابى حنيفة وابى يوسف، وقال محمد لا يجوز قال الاسيحاى: الصحيح قولهما ومشى عليه المحبوبي والنسفى والموصلى وصدر الشريعة - التصحيح الترجيح ۳۲۰ بیروت  
یعنی اصحاب متون نے شیخینؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔  
شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ينبغى توافر اوصاف معينة فى الشهود وهى اولاً أن يكونوا أهلاً لتحمل الشهادة وذلك بالبلوغ والعقل وثانياً ان يتحقق بحضورهم معنى الاعلان وثالثاً أن يكونوا أهلاً لتكريم الزواج لحضورهم .

اما الاهلية فنشترط فى الشهود على الزواج بالاتفاق الاهلية الكاملة وسما ع كلام العاقدین وفهم المراد منهم، وتكون شروط الشهود هى ما يأتى ... إلى السابع: الاسلام شرط بالاتفاق، بان يكون الشاهدان مسلمين يقينا ولايكفى مشهور الاسلام واشترطه اذا كان الزوجان مسلمين واكتفى الحنفية بهذا الشرط اذا كانت الزوجة مسلمة فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين صح عندهم لان شهادة الكتابى على مثله جائزة ولايصح عند غيرهم لان الزوج مسلم ولا بد من معرفة الزواج فى اوساط المسلمين -

الفقه الاسلامی وادلتہ ۶/۷ الہدی دیوبند

### آزاد عورت کی عدت میں باندی سے نکاح

آزاد عورت کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے زمانہ میں باندی سے نکاح کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ولایجوز نکاح الامة فی عدة الحرة من طلاق بائن۔ الاختیار ۹۹/۳ بیروت  
اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح سمجھتے ہوئے صاحب ہدایہ نے ان کی دلیل مؤخر ذکر فرمائی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا  
۔ ہدایہ ۳۳۱/۲۵ مکتبہ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے حرة مطلقہ بائنہ کی مدت میں اس کا من وجہ نکاح باقی رہتا ہے  
بایں طور کہ بعض احکام نکاح نفقہ سکنی وغیرہ شوہر کے ذمہ باقی رہتے ہیں لہذا احتیاطاً باندی سے نکاح  
کرنے سے روکا جائے گا۔

علامہ حللی فرماتے ہیں:

ولا یصح تزوج أمة على حرة أو فی عدتها خلافا لهما فیما اذا كانت عدة البائن  
(القول المقدم فیہ راجح کما هو دأبه) ملتقى الابحر ۲۴۲/۱ بیروت

واما المحرمات لا على سبيل التایید تسعة۔ الى ان قال۔ ومنها الجمع بین الحرة  
والامة فی النکاح.... ولو تزوج الامة وحرة فی عدته لایجوز فی قول أبی حنیفة  
خلافاً لصاحبيه (القول المقدم فیہ راجح کما صرح الشامی) فتاوی قاضی خان  
۳۶۵/۱ زکریا

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لا یجوز نکاح الامة فی عدة الحرة۔ فتاوی سراجیة ۹۹ زمزم افریقہ  
نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا ہے۔ (کنز ۳۴ بیروت۔ وقایہ

۱۷/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند

### حالت حمل میں نکاح

حاملہ عورت اگر شوہر سے حاملہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح درست نہیں اور اگر زنا سے حاملہ ہے تو طرفین کے نزدیک نکاح درست ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہے۔

ولا یتزوج حاملًا من غیرہ الا الزانیۃ فان فعل لا یطوہا حتی تضع وقال ابو یوسفؒ النکاح فاسد لما سبق - الاختیار ۱۰۰/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتویٰ طرفین کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انهما من المحملات بالنص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماءه زرع غیرہ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولا حرمة للزانی - هداية ۳۳۲/۲ مکتبہ بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ من الزنا محملات میں سے ہے ”واحل لکم ما وراء ذلکم“ نص کی بنا پر؛ کیوں کہ محرمات کے بیان میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا اور جو محملات میں سے ہو اس کے ساتھ نکاح جائز ہے، اب رہا مسئلہ وطی کے حرام ہونے کا تو اس کی وجہ حدیث پاک میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وضع حمل سے پہلے شوہر اس سے وطی کرے گا تو شوہر کا اپنے پانی سے غیر کی کھیتی کو سیراب کرنا لازم آئے گا جس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا یسقی ماءه زرع غیرہ - الحدیث رواہ الترمذی عن رویف بن ثابت فی باب الرجل یشتری الجاریۃ وھی حامل.

یعنی جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے پانی سے غیر کی کھیتی سیراب نہ کرے، یعنی حلیٰ من الغیر سے وطی نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ نکاح تو اس لیے جائز ہے کہ واصل لکم ما وراء ذلکم کے تحت وہ محملات میں داخل ہے اور جو محملات میں سے ہوں ان سے نکاح جائز ہوتا ہے، اور وطی کی حرمت حدیث پاک کی بنا پر ہے کیوں کہ اس سے غیر کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب کرنا لازم آتا ہے جس سے حدیث میں منع

کیا گیا ہے۔

شامی میں ہے:

وصح نکاح حبلی من زنا لاجبلی من غیره أى الزنا لثبوت نسبه .... وان حرم وطؤها ودواعیه حتی تضع متصل بالمسئلة الاولى لئلا یسقى ماؤه غیره اذا الشعر ینبت منه .

قوله وصح نکاح حبلی من زنا ای عندهما وقال ابو یوسف لا یصح و الفتوی علی قولهما کما فی القهستانی عن المحیط - شامی ۱/۴۱۴ زکریا علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وصح نکاح حبلی من زنا عند الطرفين وعلیه الفتوی لدخولها تحت النص ..... خلافا لابی یوسف ..... و لا تطؤ الحبلی من الزنا ای یحرم الوطی و کذا دواعیه و لا تجب النفقة حتی تضع الحمل اتفاقا لقوله علیه السلام ”من کان يؤمن بالله والیوم الآخر فلا یسقى ماءه زرع غیره“ یعنی اتیان الحبالی - مجمع الانهر ۱/۴۸۵ کوئٹہ ہندیہ میں ہے:

وقال ابو حنیفة ومحمد یجوز ان یتزوج امرأة حاملا من الزنا ولا یطؤها حتی تضع وقال ابو یوسف لا یصح و الفتوی علی قولهما کذا فی المحیط - ہندیہ ۱/۲۸۰ کوئٹہ

### صابیہ سے نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک صابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز نکاح الصابیات عند ابی حنیفة خلافا لهما - الاختیار ۱۰۰/۳ بیروت صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے اختلاف کی بنیاد صابی کی تعریف و تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو انبیاء میں سے کسی پر ایمان رکھتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتا ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو ستاروں کی پرستش کرتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کو نہ مانتا ہو۔

امام صاحب کی تعریف کے اعتبار سے صابی اہل کتاب میں داخل ہے اور اہل کتاب سے نکاح درست ہے لہذا امام صاحب بھی اس کے ساتھ نکاح کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صاحبین کی تعریف کے اعتبار سے بت پرستوں کے حکم میں ہے اور ان سے نکاح جائز نہیں ہے لہذا ان سے نکاح بھی جائز نہیں۔

ویجوز تزوج الصابیات ان كانوا یؤمنون بدین ویقرءون بکتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لهم لم تجز منا کحتهم لانهم مشرکون، والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتباه مذهبهم فکل اجاب علی ما وقع عندهم وعلی هذا حال ذبیحتهم۔ هداية ۳۳۰/۲ مکتبه بلال۔

ولا یصح نکاح عابدة کوکب لا کتاب لها قوله: عابدة کوکب لا کتاب لها: هذا معنی الصائبة المذكورة فی المتن علی احد التفسیرین فیها قال فی الهدایة ویجوز تزویج الصائبات ان كانوا یؤمنون بدین نبی ویقرون بکتاب لانهم من اهل الكتاب، وان كانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لهم لم یجز منا کحتهم لانهم مشرکون، والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتباه مذهبهم فکل اجاب علی ما وقع عنده وعلی هذا حال ذبیحتهم: ای الخلاف بین الامام القائل بالحل، بناء علی تفسیره بان لهم کتاب لکنهم یعظمون الکواب کتعظیم المسلم الکعبة، و بین صاحبيه القائلین بعدم الحل بناء علی انهم یعبدون الکواکب، قال فی الفتوح: فلواتفق علی تفسیرهم اتفق علی الحکم فیهم۔ شامی ۱۳۵/۴ زکریا۔ عالمگیری ۲۸۱/۱ کوئٹہ۔

### نکاح متعہ اور موقت کا حکم

ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک نکاح متعہ اور موقت دونوں باطل ہیں، صرف امام زفرؒ بایں معنی نکاح موقت کے قائل ہیں کہ توقيت باطل ہو کر نکاح دائمی سمجھا جائے گا۔

ونکاح المتعة والنکاح المؤقت باطل ..... وقال زفر النکاح المؤقت صحیح ویبطل التأقیث۔ الاختیار ۱۰۲/۳ بیروت

صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا قول رائج قرار دیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولنا أنه أتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما إذا طالت مدة التأقيت أو قصرت لأن التأقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد - هداية ۳۳۴/۲ - مكتبه بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے جاتے ہیں کیوں کہ نکاح مؤقت کا مقصد بھی کچھ روز فائدہ اٹھانا ہوتا ہے اور عقد میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، جیسے کفالہ بشرط براۃ اصیل حوالہ ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اصیل کفالہ ہے پس معلوم ہوا کہ عقد میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے اور نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے گئے لہذا وہ بھی متعہ کی طرح باطل ہوگا، چاہے مدت کم ہو یا دراز؛ کیوں کہ وقت متعین کرنا ہی جہت متعہ کو متعین کرنا ہے اور وہ پایا گیا۔ علامہ زلیحی فرماتے ہیں:

والمؤقت ای بطل النکاح المؤقت وقال زفر وهو صحيح - .... قلنا هو فی معنی نكاح المتعة والعبرة للمعاني دون الالفاظ - تبیین ۴۹۰/۲ زکریا فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

نكاح المتعة باطل لا يفيد الحل ولا يقع عليها طلاق ولا ایلاء ولاظهار ولا يرث احدهما من صاحبه ..... والنكاح المؤقت باطل كذا فی الهدایة - عالمگیری ۲۸۳/۱ کوئٹہ

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

اتفقت المذاهب الاربعة و جماهير الصحابة على ان زواج المتعة ونحوه حرام باطل و كونه باطلا عند الحنفية بالرغم من ان هذا الشرط من الشروط الصحة لانه منصوص على حكمه في السنة الا ان الامام زفر اعتبر الزواج المؤقت صحيحا ... ورد عليه بان العقد المؤقت في معنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ - الفقه الاسلامي وادلته ۷۵/۷ الهدی دیوبند

لیکن علامہ شامی اور صاحب فتح القدیر نے امام زفرؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔  
فتح القدیر میں ہے:

والنکاح باطل وقال زفر: وهو جائز لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة بل تبطل هی ویصح النکاح .... ومتقضى النظر ان یترجح قوله ، لان غاية الامر ان یکون الموقت متعة وهو منسوخ ، لكن نقول المنسوخ معنی المتعة علی الوجه الذی كانت الشرعية علیه وهو ما ینتهی العقد فیه بانتهاء المدة و یتلاشى .... وانا لا اقول بذلك وانما اقول : ینعقد مؤبدا ویلغوا شرط التوقیت فحقیقة الغاء شرط التوقیت هو اثر النسخ - فتح القدیر ۴۰/۳ زکریا

علامہ ابن الہمام کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح موقت میں متعہ کے معنی ہے جو کہ منسوخ ہے لیکن وہ متعہ منسوخ ہے جو ایک خاص مدت کے لیے کیا گیا ہو اور امام زفرؒ تو توقیت کو باطل قرار دیتے ہوئے اس کے مؤبد ہونے کے قائل ہیں اور نص بھی اس کی توقیت کو باطل کرنے اور تابید کا حکم دینے کے لیے وارد ہوئی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ امام زفرؒ اس نکاح کے قائل ہیں جس کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے نہ کہ متعہ منسوخہ کے۔  
شامی میں ہے:

ویبطل نکاح متعة وموقت .... ثم ذکر فی الفتح ادلة التحريم ... ثم رجح قول زفر لصحة الموقت علی معنی أنه ینعقد مؤبدا ویلغو التوقیت ، لان غاية الامر ان الموقت متعة وهو منسوخ لكن المنسوخ معناها الذی كانت الشریعة علیه وهو ما ینتهی العقد فیه بانتهاء المدة فالغاء شرط التوقیت اثر النسخ - شامی ۴۹/۴ زکریا

## باب فی الاولیاء والاکفاء

### والی کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد عاقل بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے بغیر ولی کے بھی منعقد ہو جائے گا باکرہ ہو یا ثیبہ۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

وینعقد نکاح المرأة الحرة البالغة العاقلة برضاها وان لم یعقد علیها ولی عند أبی حنیفة بکرا کانت أو ثیبا ، وقال ینعقد إلا باذن ولی . (قدوری ۴۷۳ مکتبہ بشری

، الاختیار ۴/۳۰

توضیح الاختلاف: ظاہر الروایۃ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول متفق علیہ ہے کہ نکاح درست اور نافذ ہے اور صاحبین سے جو اختلاف مروی ہے وہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے۔ امام صاحب کے قول کی جانب ان کا رجوع ثابت ہے۔ علامہ زلیعی فرماتے ہیں:

نفذ نکاح حرة مكلفة بلاولى، وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف فى ظاهر الرواية وكان ابى يوسف اولا يقول: انه لا ينعقد الا بولى اذا كان لها ولى تم رجوع وقال: ان كان الزوج كفوا لها جاز والا فلا ثم رجوع وقال جاز سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن وعند محمد ينعقد موقوف على اجازة الولى سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن ويروى رجوعه الى قولهما - تبين ۴۹۳/۲ زكريا  
علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله نفذ نکاح حرة مكلفة بلاولى ..... واطلقها فشمّل البكر والثيب و اطلق فشمّل الكفو وغيره وهذا ظاهر الرواية عن ابى حنيفة وصاحبيه لكن للولى الاعتراض فى غير الكفو وماروى عنهما بخلافه فقد صح رجوعهما اليه - البحر الرائق ۱۹۴/۳ زكريا

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ظاہر الروایت کے مطابق بغیر ولی کے آزاد عاقلہ، بالغہ کا نکاح درست ہو جائے گا البتہ اگر غیر کفو میں کیا ہو تو مفتی بہ قول کے مطابق نکاح ہی منعقد نہ ہوگا فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

ولو زوجت نفسها بلا إذن الولى من غير كفؤ يفتى فى زماننا برواية الحسن عن الامام انه لا يجوز النكاح لان كل قاضى لا يعدل ولا كل شاهد يعدل ولا كل واقع يدفع ويرفع فكان الاحتياط فى ابطال النكاح وذكر برهان الأئمة ان الفتوى فى جواز النكاح بكرا كانت او ثيبا على قول الامام الاعظم لقوة دليل الامام قال الله تعالى "فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن" - فتاوى بزازية ۱۱۸/۴ كوئنه

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازہ اصلا وهو المختار للفتوی لفساد الزمان، قوله بعدم جوازہ اصلا هذه رواية الحسن عن ابی حنیفة، قوله وهو المختار للفتوی وقال شمس الائمة وهذا اقرب الى الاحتياط كذا فی تصحيح العلامة قاسم۔ شامی ۱۵۷/۴ زکریا، ملتقى الابحر ۱/۹۰ کوئٹہ، مجمع الانهر ۴/۹۰ کوئٹہ

خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) ولی کی اجازت کے بغیر بالغہ کا نکاح درست ہے، (۲) بالغہ کا نکاح غیر کفو میں ہو تو باطل ہوگا۔

البتہ فقہ اکیڈمی انڈیا کے گیارہویں سیمینار میں غیر کفو میں نکاح کو صحیح قرار دیا گیا ہے اور ظاہر روایت کے مطابق ولی کو اعتراض کا حق ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اکیڈمی کے فیصلوں کی شق نمبر ۴/۳۲ درج ذیل ہے۔

(۲) ہر عاقل و بالغ کو خواہ مرد ہو یا عورت؛ خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے اور جو بالغ نہیں ہے یا دماغی توازن صحیح نہ ہو تو ان کے نکاح کا اختیار اولیاء کو حاصل ہے اور اس سلسلے میں لڑکی اور لڑکا دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۳) عاقلہ بالغہ لڑکی کو ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اولیاء اور لڑکی کی رضامندی سے نکاح ہو۔

(۴) عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں کفایت یا مہر کے مطلوبہ معیار کا لحاظ نہ کرے تو اولیا کو قاضی کے ذریعہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

### ثیبہ بالنزاء کا حکم

اگر باکرہ کی بکارت زنا سے زائل ہو گئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ بھی باکرہ کے حکم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک ثیبہ کے حکم میں ہے۔

وإن زالت بکارتها بالنزاء فهی كذلك (أی فی حکم الابکار) عند ابی حنیفة وقال

ہی فی حکم الثیب - قدوری ۴۷۴ بشری، الاختیار ۱۰۶/۳ بیروت  
توضیح: باکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح باکرہ کا نکاح ہوتا ہے اس کا بھی  
ہوگا لہذا اس کا سکوت رضامندی کے لیے کافی سمجھا جائے گا۔  
نیز یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کا زنا لوگوں میں مشہور نہ ہو بایں طور کہ وہ اس کی عادی نہ  
ہو اسی طرح اس پر حد زنا بھی جاری نہ ہوئی ہو؛ ورنہ بالاتفاق اس کا سکوت معتبر نہ ہوگا بل کہ نطق ہی  
کا اعتبار کیا جائے گا۔  
شامی میں ہے:

أوزنی وهذه فقط بكر حکما ان لم يتكرر ولم تحد به والافثيب، قوله ان لم يتكرر  
ولم تحد به هذا معنى قولهم: ان لم يشتهر زناها يكتفى بسكوتها لان الناس عرفوها  
بكرافيحيونها بالنطق فيكتفى بسكوتها .... بخلاف ما اذا اشتهر زناها. قوله وإلا:  
صادق بثلاث صور ما إذا تكرر منها الزناء ولم تحد أو حدث و لم يتكرر او تكرر وحدث  
- شامی ۱۶۶/۴ - ۱۶۷ از کریا، الاختیار ۱۰۶/۳ بیروت، البحر الرائق ۲۰۵/۳ زکریا  
اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الناس عرفوها بكرافيحيونها بالنطق فتمتنعوا عنه فيكتفى  
بسكوتها كيلا تعطل عليها مصالحها - هداية ۳۳۷/۲ بلال  
امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس عورت کو باکرہ سمجھتے ہیں اب اگر وہ کلام کرے گی تو  
لوگ اس کو معیوب قرار دیں گے لہذا اس عورت کے مصالح کے پیش نظر اس کے سکوت کو کافی  
سمجھا جائے گا۔

واما في الزناء فيثبت حقيقة عند الكل في الاصح كما في الظهيرية وانما زوجت  
كالابكار عنده فاكتمفى بسكوتها مع ان القياس يأباه لان في الزامها النطق اشاعة  
الفاحشة فعارض دليل الزامها النطق دليل المنع من اشاعة الفاحشة والمنع مقدم -  
ولاخفاء ان من اشتهر زناها بان اقيم عليها الحد، او صار الزناء عادة لها او وطئت بشبهة  
او نكاح فاسد تزوج كالثيبات. النهر الفائق ۲۰۶/۲ دارالایمان سہارنپور،

یعنی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سکوت کا اعتبار نہ کیا جاوے بل کہ نطق کو لازم کیا جائے لیکن نطق کو لازم کرنے کی صورت میں برائی کو پھیلا نا لازم آتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ ایک دلیل نطق کو لازم کرتی ہے اور دوسری روکتی ہے اور دلیل منع دلیل الزام پر مقدم ہوتی ہے لہذا اس کے بھی سکوت کا اعتبار کیا جاوے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان زالت بزنا فكذا عند ابی حنیفة قال فی الهدایة: وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتها، وقال الاسیجابی والصحیح قول ابی حنیفة۔

التصحیح والترجیح ۳۲۱ بیروت

علامہ غنی فرماتے ہیں:

واذا زالت بکارتها بزنا فہی كذلك أی فی حکم الابکار عند ابی حنیفة فیکتفی بسکوتها، لان الناس یعرفونها بکرا فیعینونها بالنطق فتمتنع عنه کیلا تتعطل علیہ مصالحہا .... قال الاسیجابی والصحیح قول الامام واعتمده النسفی والمحبوبی، قال فی الحقائق: والخلاف فیما اذا لم یصر الفجور عادة لها ولم یقم علیہا الحد، حتی اذا اعتادت ذلك او اقیم علیہا الحد یشترط نطقها بالاتفاق وهو الصحیح۔ الباب ۹/۳ مکتہ علمیہ بیروت

### دعوی سکوت علی البکر

شوہر نے عورت سے کہا کہ جب تجھے نکاح کی خبر پہنچی تو تو خاموش رہی اور عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا، تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک قول عورت ہی کا معتبر ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک مرد کا قول معتبر ہوگا اور اس پر یحییٰ نہیں ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں کھائی جاتی اور صاحبینؒ کے نزدیک کھائی جاتی ہے۔

واذا قال الزوج للبکر: بلغك النکاح فسکت وقالت بل رددت فالقول قولها ولا یمین علیہا ولا یشتحلف فی النکاح عند ابی حنیفة وقالا یشتحلف فیہ۔ قدوری

۴۷۴ بشری، الاختیار ۱۰۶/۳ بیروت

توضیح: اس عبارت میں دو مسئلے ہیں (۱) سکوت اور عدم سکوت کو لے کر شوہر اور عورت میں اختلاف ہو گیا شوہر کہتا ہے کہ جب تمہارے پاس نکاح کا پیغام پہنچا تو تم نے خاموشی اختیار کی تھی لہذا میرے ساتھ تمہارا نکاح لازم ہو گیا، عورت کہتی ہے کہ اطلاع ملتے ہی میں نے رد کر دیا تھا لہذا نکاح نہیں ہوا اور حال یہ ہے کہ گواہ دونوں کے پاس موجود نہیں ہے تو ہمارے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا جب کہ امام زفرؒ مرد کے قول کا اعتبار کرتے ہیں اس مسئلہ میں راجح قول ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكراً كالمودع إذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسألة الخيار لأن لزوم قد ظهر بمضى المدة - هداية ۳۳۷/۲ بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد عقد نکاح کو لازم کر کے ملک بضع کے مالک ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی ہے اور اصل عدم نکاح اور عدم تملک بضع ہے لہذا مرد کا قول اصل کے خلاف ہوا اور عورت کا اصل کے موافق، اور جس کا قول اصل کے خلاف ہو وہ مدعی اور جس کا اصل کے موافق ہو وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور مدعی یعنی مرد کے پاس گواہ موجود نہیں ہے لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قال الزوج للبكر البالغة بلغك النكاح فسكت وقالت رددت النكاح ولا بينة لهما على ذلك ولم يكن دخل بها طوعاً غفياً الاصح فالقول قولها يمينها على المفتي به وتقبل بينته على سكوته..... ولو برهننا ببينتها أولى الا ان يبرهننا على رضاها او اجازتها - الدر المختار: ۱۶۷/ ۴

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ثم ذكر الامام بعد ذلك اختلاف التصحيح في قبول بينتها بعد الدخول ثم قال

والصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لا تبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلا دعوى قال الغزى وقد الف شيخنا العلامة على المقدسى فيها رسالة اعتمد فيها تصحيح القبول ،

قوله فالقول قولها لانه يدعى لزوم العقد وملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكراً ولا يقبل قول وليها عليها بالرضاء لانه يقر عليها بثوت الملك و اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذا فى الفتح - ردالمحتار مع درالمختار ١٦٧/٤ - ١٦٨ زكريا - تبیین ١/٢ ٥٠ زكريا - البحر الرائق ٣/٢٠٦ زكريا - فتاوى هنديه ١/٢٨٩ كوئٹہ

(۱) علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں میں ایک فریق اپنی بات پر بینہ پیش کرے، شوہر سکوت پر یا عورت رد پر تو بینہ قبول ہوگا اور اس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

(۲) دونوں بینہ پیش کرے تو عورت کے بینہ کو رائج قرار دیں گے، ہاں اگر عورت کے رد کے جواب میں شوہر فقط سکوت کا نہیں بل کہ عورت کی صرت اجازت یا رضا مندی کا بینہ پیش کرے تو اس صورت میں شوہر کا بینہ رائج ہوگا۔

(۳) دونوں کے پاس بینہ نہیں مرد ملک بضع کا مدعی ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو باعتبار اصل (عدم ملک بضع) عورت کی بات معتبر ہوگی البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے قبل عورت طوعاً و طہی پر قدرت نہ دے چکی ہو، اگر اس نے طوعاً و طہی پر قدرت دے دی ہے تو عورت کے دعویٰ رد کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۴) شوہر نے خبر نکاح میں عورت کے سکوت کا دعویٰ کیا اور عورت رد کا دعویٰ کرتی ہے، بینہ دونوں کے پاس نہیں ہے پھر عورت نے طوعاً و طہی پر قدرت دے دی تو نمبر تین کے مطابق عورت کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اور شوہر کے دعویٰ کے مطابق نکاح درست ہو جائے گا؛ لیکن اس کے بعد اگر عورت اپنے دعویٰ رد پر بینہ پیش کرے تو قبول ہوگا یا نہیں؟

الصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لا تبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلا دعوى۔

یعنی صحیح قول کے مطابق دعویٰ کے باطل ہونے کے باوجود بینہ قبول کیا جائے گا، اس لیے کہ

اس سے ملک بضع کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اور ایسے مسئلہ میں بدون دعویٰ کے بھی بینہ قبول کیا جائے گا۔

### نکاح میں عورت سے قسم

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بات پر بینہ پیش نہیں کیا تو عورت سے قسم لی جائے گی یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک نہیں لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک لی جائے گی۔ عموم بلوی کی وجہ سے فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

فالقول قولها بیمنها علی المفتی به ، قوله علی المفتی به وهو قولهما وعندہ لایمین علیہا۔ شامی ۶۸/۴ زکریا، البحر الرائق ۲۰۶/۳ زکریا

در اصل یہ مسئلہ ان نو مسلموں میں سے ہے جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسئلوں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد ان حضرات کے درمیان ایک اصول میں اختلاف پر ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قسم انہی مسئلوں میں لی جاتی ہے جن میں ”نکول عن الیمین“ یعنی قسم سے انکار کو بذل پر محمول کرنا درست ہو، چاہے ان میں اقرار درست ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک ان مسئلوں میں قسم لی جاتی ہے جن میں نکول عن الیمین کو اقرار پر محمول کرنا درست ہو چاہے ان میں بذل درست ہو یا نہ ہو۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

ولا یتحلف عندابی حنیفة فی النکاح والرجعة والفی فی الایلاء والرق والاستیلاء والنسب والولاء والحدود واللعان، لان فائدة الیمین القضاء بالنکول والنکول بذل منه عنده والبذل لایجرى فی هذه الاشیاء لانها حق الله تعالی وانما قلنا ذلك حملا للتورع عن الیمین وعندهما یتحلف لان النکول اقرار عندهما والافرار

یجرى فی هذه الاشياء ،

وفی هامشه : عندهما يستحلف فی ذلك كله الا فی الحدود واللعان فتقرر أنه لا يستحلف فی الحدود واللعان علی قولهم جميعا وانما اختلافهم فی الاشياء السبعة الباقية قال القاضی فخرالدين : والفتوى علی قولهما - مختارات النوازل ۱۱۰/۴ موسسة ایفاء ، بدائع الصنائع ۳۴۰/۵ زکریا علامه نجی فرماتے ہیں :

ولا يستحلف فی النکاح عند ابی حنیفة وقال لا يستحلف فيه قال فی الحقائق : والفتوى علی قولهما لعموم البلوى - اللباب فی شرح الکتاب ۹/۳ بیروت ، مجمع الانهر علی ملتقى الابحر ۱/۹۴ کوئٹہ ، الدرالمعتقى ۱/۹۳ کوئٹہ ، البحر الرائق ۲۰۶/۳ زکریا

### عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج

امام صاحبؒ کے نزدیک عصبات کی عدم موجودگی میں دوسرے قرابت داروں کے لیے ولایت تزویج ثابت ہوگی ، مثلاً بہن ، ماں ، خالہ وغیرہ۔ صاحبینؒ کے نزدیک انہیں ولایت حاصل نہیں ہوگی اور نکاح جائز نہیں ہوگا اور عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت امام وقاضی کو ہوگی۔

وقال ابو حنیفة یجوز لغير العصبات من الاقارب التزویج مثلا الاخت والام والنخالة ، وقال محمد لا یجوز وقول ابی یوسف مضطرب والاشهر انه مع محمد (قدوری مع الجوهرۃ ۷۴/۲ دار الکتاب دیوبند ، الاختیار ۱۰۸/۳)

توضیح الاختلاف : اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مضطرب ہے ، صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ وہ امام محمدؒ کے ساتھ ہے لیکن صاحب فتح القدیر نے ان پر رد فرمایا ہے اور کافی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں ، علامہ شامی اور دیگر محققین نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں :

وقول ابی یوسف مضطرب فيه الاشهر انه مع محمد ؛ علی مافی الهدایة . وقال

الكافی : الجمهور ان أبایوسف مع ابی حنیفة وفى شرح الكنز وأبویوسف مع ابی حنیفة  
فى اكثر الروایات - فتح القدیر ۳/۲۷۵ زکریا

قال ابن عابدين شامی :

قوله فالولاية للام الخ ای عند الامام ومعه أبویوسف فى الاصح - شامی

۱۹۵/۴ زکریا

ومثله فى البحر والتبيين وكتب اخرى المعتمدة، فليراجع.

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں شیخین<sup>۱</sup> اور امام محمد<sup>۲</sup> کا اختلاف ہے اور فتویٰ شیخین<sup>۱</sup> کے قول پر ہے

- صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص

بالقراءة الباعثة على الشفقة - هداية: ۲-۳۴۰

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور شفقت ہر اس شخص میں موجود

ہوگی جس کے ساتھ ایسی قربت ہو جو شفقت پر ابھارنے والی ہو چنانچہ جس میں بھی ایسی قربت

پائی جائے گی اس کو ولایت حاصل ہوگی چاہے وہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

فان لم يكن عصبه فالولاية للام ثم للاخت لأب وأم ، قوله فالولاية للام الخ : أى

عند الامام ومعه أبویوسف فى الاصح وقال محمد ليس بغير العصابات ولاية وانما هى

للاحاكم والاول الاستحسان والعمل عليه الافى مسائل، ليست هذه منها ، فما قيل من

ان الفتوى على الثانى غريب لمخالفته المتون الموضوعه لبيان الفتوى - شامی

۱۹۵/۴ زکریا

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

التزويج عند الامام ، وهو استحسان لان الولاية نظرية ، والنظر يتحقق بالتفويض الى

من هو المختص بالقراءة الباعثة على الشفقة - مجمع الانهر ۲/۹۸ کوئٹہ ومثله فى

المنتقى ۲/۹۸ کوئٹہ

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وان لم تكن عصبة فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ، إلى ان قال - وهذا عند ابی حنیفة وهو استحسان - تبیین ۵۱۲/۲ زکریا

### صغیر اور صغیرہ کا خیار بلوغ

ولی کے لیے صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر باپ اور دادا نے ان کا نکاح کرایا تو بلوغ کے بعد بھی ان کو خیار بلوغ حاصل نہ ہوگا اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نکاح کرایا ہو تو طرفین کے نزدیک ان کو خیار بلوغ ملے گا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی خیار نہیں ملے گا۔

ویحوز للمولی انکاح الصغیر والصغیرة والمجنونة ثم ان کان المزوج ابا أو جدا فلاخيار لهما بعد البلوغ وان زوجهما غیرهما فلهما الخيار إن شاء اقاما علی النکاح وان شاء افسخا وقال ابو یوسف : لاخيار لهما کالاب والجد. الاختیار ۱۰۷/۳ بیروت اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسی والتدارك ممكن بخيار الادراك... ويشترط فيه القضاء بخلاف العتق لان الفسخ هنا لدفع ضرر خفی وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فيفتقر الى القضاء - هداية ۲-۳۳۸.

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ میں ان کے مقابلے میں قرابت ناقص پائی جاتی ہے اور نقصان قرابت نقصان شفقت کی دلیل ہے اور ظاہر بات ہے کہ شفقت کے کم ہونے کی وجہ سے مقاصد نکاح میں کچھ خلل واقع ہونے کا امکان ہے، لہذا اسی خلل کو دور کرنے کے لیے صغیرین کو خیار بلوغ ملے گا، پس وہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر کے نکاح کو فسخ کروادیں، یہاں فسخ نکاح کے لیے قضاء قاضی ضروری ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ لڑکی طرف خیار بلوغ کی بنیاد پر تفریق کا مطالبہ ہو تو شوہر اس کا انکار کرے، لہذا شوہر پر حکم تفریق لازم کرنے کے لیے قضاء قاضی ضروری

ہے۔

لان فرض المسئلة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر تاما فربما ينكره الزوج فيحتاج الى القضاء للالزام - فتح القدیر ۲۷۰/۳

نوٹ: ہدایہ کی عبارت: فجعل الزام فی حق الآخر فيفتقر الى القضاء کے ضمن میں ہدایہ کی اردو شرح ”اشرف الہدایہ“ میں الزام اور قضاء قاضی کے ضروری ہونے کی جو شرح انہوں نے ذکر فرمائی ہے وہ قابل اطمینان نہیں - مرتب -

فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں:

وتزويج الاب والجد الصغير والصغيرة لازم لكمال الولاية ووفور الشفقة حتى لا يثبت لهما الخيار بعد بلوغهما وتزويج غيرهما نافذ ولهما الخيار بعد بلوغهما لتقصان الولاية وقصور الشفقة فيدخل فيه تزويج القاضى وهو الصحيح - (فتاوى النوازل ۱۷۶ دارالایمان سہارنپور)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان زوجها غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ قال فى الهداية وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا خيار لهما قال الاسيحي ابى والصحيح قولهما ومشى عليه المحبوبي والنسفى - التصحيح والترجيح ۳۲۲ بیروت

### مجنونہ پر ولایت باپ یا بیٹے کو؟

اگر مجنونہ عورت کا باپ اور اس کا بیٹا جمع ہو جائے تو شیخینؒ کے نزدیک ولایت نکاح بیٹے کو حاصل ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک باپ کو حاصل ہوگی -

وابن المحنونة يقدم على ابها فى ولاية النكاح . وقال محمد : يقدم الاب -

الاختیار ۱۰۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الابن هو المقدم فى العصوبة وهذه الولاية مبينة عليها ولا معتبر بزيادة

الشفقة كأب الام مع بعض العصبات - ہدایہ ۲-۳۴۱ .

تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت عصبہ ہونے کی بنیاد پر ہے اور بیٹا عصبہ ہونے میں مقدم ہے لہذا اس کا بیٹا ہی ولی ہوگا نہ کہ باپ، رہا مسئلہ شفقت کا تو ولایت میں نفس شفقت کا اعتبار ہے نہ کہ زیادتی شفقت کا اور نفس شفقت میں بیٹا اور باپ دونوں برابر ہیں، لہذا حق تقدم میں زیادتی شفقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر نانا کے ساتھ کوئی عصبہ موجود ہو تو حق ولایت میں وہ عصبہ مقدم ہوتا ہے حالانکہ نانا میں شفقت و محبت زیادہ ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں: واعتمد قولهما المذكورون قبله (المحبوبی و النسفی و الموصلی و صدر الشریعة) التصحیح و الترجیح ۳۲۹۔ و مثله فی المعتصر بحوالہ التصحیح، قدوری، ۴۸۱، بشری۔

علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

وقوله و ولی المجنون والمجنونة .... ابنها وان افاقا بعد العقد لا خيار لها لانه مقدم على الاب - طحاوی علی الدر ۱/۲ ۴۱ مکتبۃ الاتحاد دیوبند

شامی، بحر الرائق، تبیین وغیرہ میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی گئی ہے صراحتاً کسی قول راجح قرار نہیں دیا گیا۔ نیز تشخیص کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے لہذا تشخیص کا قول ہی راجح سمجھا جائے گا۔

امام عبد اللہ الموصلی فرماتے ہیں:

وابن المجنونة يقدم على ابیها - المختار ۱۰۹/۳ بیروت

علامہ متراشی فرماتے ہیں:

و ولی المجنونة فی النکاح ابنها دون ابیها - تنویر الابصار مع الشامی: ۲۰۲/۴۔

زکریا۔

### عورت مہر مثل سے کم پر نکاح کرے تو

اگر عورت نے اپنا نکاح مہر مثل سے کم پر کیا تو امام صاحب کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا یہاں تک کہ شوہر مہر مثل مکمل کر دے یا اس کو جدا کر دے۔  
صاحبین فرماتے ہیں کہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

وإذا تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فلأولياء الاعتراض عليها عند أبي حنيفة. (وقال ليس لهم ذلك) قدوری مع المعتصر ۴۷۷ بشری -

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة ان الاولياء بفتحخرون بغلاء المهور ويتعرون بنقصانها - هداية

۳۴۳-۲:

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اپنی خاندانی عورتوں کے مہر کی گرائی پر فخر اور کمی پر عار محسوس کرتے ہیں؛ چنانچہ مہر میں کمی کا ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا اور کفو نہ ہونے کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے، لہذا مہر کی کمی کی صورت میں حق اعتراض حاصل ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولو نكحت بأقل من مهرها فللولي العصبه الاعتراض حتى يتم مهر مثلها او يفرق القاضي بينهما دفعاً للعار -

قوله دفعاً للعار: اشار الى الجواب عن قولهما ليس للولي الاعتراض لان ما زاد على عشرة دراهم حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه ولا يبي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعرون بنقصانها فأشبهه الكفاءة - بحر والمتون على قول الامام - شامی

۲۲۱/۴ زکریا

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

ولو نقصت من مهر مثلها فللولي ان يفرق او يتم مهرها: أي لو تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فللولي الاعتراض عليها حتى يتم لها مهرها او يفارقها ..... وهذا عند أبي حنيفة ..... ولا يبي حنيفة ان الاولياء يتفاخرون بغلاء المهر ويتعرون بنقصانها - فصار بمنزلة عدم الكفاءة بل أولى لان ضرره أشد من ضرر عدم الكفاءة لانه عند تقادم العهد يعتبر مهر قبيلتها بمهرها فيرجع الضرر على القبيلة كلها فكان لهم دفعه - (صنيع الزيلعي يدل بدلالة صريحة على ترجيح قول الامام) تبیین ۲۲۱/۲ زکریا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا تزوجت المرأة من كفؤ ونقصت من مهرها ای مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابی حنیفة حتی يتم الزوج لها مهر مثلها او يفارقها وقال لايس لهم ذلك ورجح دليله واعتمد الائمة المحبوبي والنسفی والموصلى وصدر الشريعة، تصحيح - اللباب ۱۴/۳ مكتبة علميه بيروت

### باپ اور دادا کو مهر مثل سے کمی زیادتی کا اختیار

امام صاحب فرماتے ہیں کہ باپ اور دادا کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کا نکاح مهر مثل سے زیادہ پر کرے اور اپنی بیٹی کا نکاح مهر مثل سے کم پر اور غیر کفو میں کرے۔ صاحبین کے نزدیک اگر کمی اور زیادتی غبن یسیر کے طور پر ہے تو جائز ہے اور غبن فاحش کے طور پر ہے تو جائز نہیں ہے۔

ويجوز للاب والجد ان يزوج ابنه باكثر من مهر المثل وابنته بأقل ومن غير كفؤ وقال: لايجوز ذلك للاب والجد ايضا الا ان يكون نقصانا يتغابن في مثله - الاختيار ۱۱۰/۳ بيروت

توضیح الاختلاف: امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ باپ کا سوء اختیار پہلے سے لوگوں میں مشہور نہ ہو یا نشہ کی حالت میں نہ ہو؛ ورنہ اگر باپ پہلے سے لوگوں میں سوء اختیار میں مشہور ہے یا نشہ کی حالت میں ایسا کیا ہے تو بالاتفاق اس کا نکاح درست نہ ہوگا جیسا کہ شامی اور دیگر کتب سے معلوم ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ان كان الولی أبا او جدا .... لم يعرف منهما سوء الاختيار مجاناً و فسقاً وان عرف لا یصح النکاح اتفاقاً، و کذا لو كان سکران فزوجها من فاسق ..... الخ والحاصل: ان المانع هو كون الاب مشهورا بسوء الاختيار قبل العقد فاذا لم یکن مشهورا بذلك ثم زوج بنته من فاسق صح، وان تتحقق بذلك أنه سیئ الاختيار واشتهر به عند الناس فلو زوج بنتا اخرى من فاسق لم یصح الثاني لانه كان مشهورا بسوء الاختيار قبله بخلاف العقد الاول لعدم وجود المانع قبله ولو كان المانع مجرد تحقق

سوء الاختیار بدون الاشتہار لزم احالة المسألة : اعنى قولهم ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغير کفو ان کان الولی ابا او جدا۔ شامی : ۷۲/۴-۱۷۱۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے:

ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفى النکاح مقاصد تربوا علی المهر۔ ہدایہ ۲-۳۴۳۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور نظر و شفقت ایک امر باطن ہے اس پر حکم لگانا محال ہے لہذا شفقت کی دلیل اور علامت پر حکم لگایا جائے گا اور وہ قرب قرابت ہے جو کہ باپ اور دادا میں موجود ہے لہذا اسی پر جواز نکاح کا حکم لگایا جائے گا اور باپ دادا کے علاوہ میں چوں کہ شفقت و نظر کی دلیل یعنی قرب قرابت موجود نہیں ہے لہذا ان کے کیے ہوئے نکاح پر جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور ہا مسئلہ مہر وغیرہ کی تو یہ شفقت کے خلاف نہیں ہے بل کہ عین شفقت ہے اس لیے کہ نکاح میں محض مہر ہی مطلوب نہیں ہوتا بل کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مقاصد ہوتے ہیں جو مہر سے بڑھ کر ہوئے ہیں جن پر باپ دادا ہی کی نظر ہوتی ہے۔ علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

و للولی خاصة : انکاح المجنونة ولو كبيرة ثيبا والصغير والصغيرة ولو الصغيرة ثيبا .... فان كان المزوج ابا أو جدا ... لزم ولاخيار لهم بالبلوغ ولو بغبن فاحش او غير کفو عنده وقال لا تجوز .... والصحيح قول الامام كما فى الجامع لو فور الشفقة الا ان يكون الاب سكران او معروف بسوء مجانة وفسق فالعقد باطل عنده هو الصحيح ۔ الدر المنقہ ۱/۴۹۴ کوئٹہ

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو زوج ولده الصغير من غير کفو بان زوج ابنه امة وابنته عبدا او زوج بغبن فاحش بان زوج البنت و نقص من مهر او زوج ابنه و زاد علی مهر امرأته جاز وهذا عندابی حنیفة ... والاصح ان النکاح باطل عندهما والصحيح قول ابی حنیفة کذا فی المضمرات .... والخلاف فيما اذا لم يعرف سوء اختيار الاب مجانة او فسقا اما اذا

عرف ذلك منه فالنكاح باطل اجماعاً، وكذا اذا كان سكران لا يصح تزويجه لها اجماعاً - هندية ۳۷۶/۱ بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

واذا تزوجت المرأة ونقصت من مهرها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابی حنیفة وقالوا: ليس لهم ذلك ورجح دليل ابی حنیفة واعتمده الائمة : المحبوبي والنسفی والموصلى وصدر الشريعة - التصحيح والترجيح ۳۲۵

### کفایت میں کن امور کا اعتبار ہوگا؟

نکاح میں نسب، دین، تقویٰ، پیشہ، آزادی اور مال میں کفایت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔  
والکفاءة - تعتبر فى النكاح فى النسب وفى الدين وفى الصنائع وفى الحرية وفى المال - قال فى الدين والتقوى : وقال محمد لا يعتبر الا ان يكون فاحشاً - الاختيار ۱۱۲/۳ بیروت

احناف کے نزدیک عموماً انہیں چھ چیزوں میں کفایت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بعضوں نے عقل اور دماغی توازن کا اعتبار کیا ہے؛ لیکن اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں سے صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ امور کفایت کا مدار نص پر نہیں، عرف پر ہے لہذا ہر زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اسکی تعیین کی جائے گی؛ البتہ دینداری کو مقدم رکھا جائے گا، ۱۹۹۹ء میں منعقد اسلامک اکیڈمی کے سیمینار میں بھی اکیڈمی نے اسی پر فیصلہ کیا ہے۔

اس سلسلہ میں صرف امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ وہ دینداری میں کفایت کا اعتبار نہیں کرتے۔  
اس مسئلہ میں فتویٰ شیخینؒ کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتعتبر فى العرب والعجم ديانة اى تقوى ، فليس فاسق كفوء الصالحة او فاسقة بنت صالح قوله ديانة اى عندهما وهو الصحيح وقال محمد لاتعتبر ..... ونقل فى الفتح عن المحيط قيل وعليه الفتوى وكذا فى المقدسى عن المحيط البرهانی ومثله فى الذخيرة قال فى البحر وهو موافق لما صححه فى المبسوط وتصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما فى المتون اولى - شامى ۲۱۳/۴ زکریا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وتعتبر ايضا فى الدين اى الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف وهو الصحيح لانه من اعلى المفاسخ والمرأة بفسق الزوج فوق ما تعبر بضعة نسبه - هدايه ۲-۳۴۲. شيخین کی دلیل یہ ہے کہ دو اعتبار سے کفایت میں دیانت کا اعتبار کیا جائے گا، ایک تو یہ کہ یہ اعلیٰ مفاخر میں سے ہے اور دوسرا یہ کہ لوگ عورت کو اس کے شوہر کے نسب کے گھٹیا ہونے پر جس قدر عار دلاتے ہیں اس سے کہیں زیادہ شوہر کے فاسق ہونے پر عار دلاتے ہیں لہذا ان دونوں وجہوں کے اعتبار سے صلاح و تقویٰ کا بھی کفایت میں اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

وتعتبر الكفاءة-ة ديانة اى صلاحا وحسبا وتقوى كما فى اكثر الكتب ، وفى الكرمانى او عدالة عند الشيخين هو الصحيح لانه من اعلى التفاسخ كما فى الهداية ..... وفى المحيط الفتوى على قول محمد ، لكن الافتاء بما فى المتن اولى كما فى البحر - مجمع الانهر ۵۰۲/۱ کوئٹہ علامہ صکفی فرماتے ہیں:

واما الباقي فلم يوجد والظاهر من عباراتهم انه معتبر ذكره القهستاني لكن فى النهر عن اصلاح الايضاح ان المذهب اعتبار الديانة فى العرب والعجم فليحفظ نعم لم يعتبرها محمد وهو رواية عن الامام ورجحة السرخسى و صاحب المحيط بان عليه الفتوى واقره فى الفتح لكن فى المنع عن البحر و تصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما فى المتن اولى - الدر المنقى ۵۰۲/۱ کوئٹہ۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فى النسب والدين قال الاسبيجائى: واما اعتبار الدين فهو قول ابى حنيفة ..... والصحيح قول ابى حنيفة .... وخالف فى المحيط وقال الفتوى على قول محمد وقال السرخسى الصحيح من مذهب ابى حنيفة ان الكفاءة من حيث الصلاح غير معتبرة -

قلت: الاول اولی، لقول الامام نجم الائمة في شرح هذا الكتاب ”شرط الكفاءة يعتبر في سبعة اوجه.... خامسها الديانة هو الصحيح من مذهب ابی حنیفة وابی یوسف.... وعلى هذا فقولہ فی الهدایة ”هو الصحيح“ ای الصحيح مذهب لا كما زعم بعض شراحها انه قران أبی یوسف مع ابی حنیفة - التصحيح والترجيح

### کفائت میں اسلام کا اعتبار

اور جس شخص کا باپ آزاد اور مسلمان ہے وہ اس کا کفو نہیں بن سکتا جس کا باپ دادا دونوں مسلمان ہوں اور جس کے باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں یہ اس کا کفو بن جائے گا جس کا باپ دادا اور اس سے اوپر حضرات بھی مسلمان تھے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک اور اس سے زیادہ دونوں برابر ہیں یعنی ایک طرف صرف باپ مسلمان ہے دادا نہیں اور دوسری طرف باپ دادا یا اس سے اوپر بھی مسلمان ہیں دونوں ایک دوسرے کے کفو بن سکتے ہیں -

ومن له اب في الاسلام او الحرية لا يكافي من له ابوان، والابوان والاكثر سواء وعند ابی یوسف الواحد والاكثر سواء - الاختيار ۱۱۳/۳ بیروت

علامہ شامیؒ طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اس اختلاف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بظاہر یہاں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف معلوم ہو رہا ہے لیکن دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف نے جہاں ایک کے مقابلے میں دو کو کفو قرار دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب نہیں سمجھا جاتا اور شیخینؒ نے جہاں ایک کو دو کا کفو قرار نہیں دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب سمجھا جاتا ہے اور دلیل اس توجیہ کی یہ ہے کہ تمام اس پر متفق ہیں کہ دادا کا کفر عرب میں عیب نہیں سمجھا جاتا ہے اس لیے کہ اس سے ان کو عار نہیں دلائی جاتی ہے

قوله وابوان فيهما كالأباء ای فيمن له أب وجد في الاسلام او الحرية كفؤ لمن له آباء قال فی فتح القدير: وألحق ابو یوسف الواحد بالمشنی كما هو مذهبه فی التعريف: ای فی الشهادة والدعوى قيل كان ابو یوسف انما قال فی موضع لا يعد كفر الجد عيبا بعد ان كان الاب مسلما، وهما قالاه فی موضع يعد عيبا والدليل على ذلك انهم

قالوا جميعا : ان ذلك ليس عيبا في حق العرب لانهم لا يعيرون في ذلك وهذا حسن وبه ينتفى الخلاف - شامی ۲۱۱/۴ زکریا

### نکاح کے بعد مہر کی مقدار طے کرنا

اگر عورت سے نکاح کیا اور اسکے لیے مہر ذکر نہیں کیا پھر دونوں نے ایک مقدار متعین کر لی تو اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ دخول کیا یا وہ مر گیا تو دونوں صورتوں میں متعین کردہ مقدار واجب ہوگی اور اگر قبل الدخول طلاق دیدی تو طرفین کے نزدیک عورت کے لیے متعہ واجب ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک متعین کردہ مقدار کا نصف واجب ہوگا۔

وتسقط بالطلاق قبل الدخول وعند أبي يوسف تنتصف بالطلاق قبل الدخول وأصله أنه إذا تزوجها ولم يسم لها مهر ثم اطلقها على تسمية فهي لهما إن دخل أو مات ، وإن طلقها قبل الدخول فالمتعة وقال أبو يوسف : ينتصف ما اطلقها عليه . الاختيار ۱۱۶/۳ ، بیروت۔

توضیح الاختلاف : اس مسئلہ میں صاحب اختیار نے امام ابو یوسف کا جو قول ذکر کیا ہے وہ ان کا قول اول ہے ، بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر کے طرفین کے قول کو اختیار کر لیا تھا ؛ لہذا اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے ، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسف کے قول کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول أبي يوسف الاول نصف هذا المعروف۔ ہدایہ ۲-۳۴۷۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں :

قوله وعلى قول أبي يوسف الاول : اشارة الى ان قوله الآخر كقولهما - فتح القدير ۳۱۶/۳ زکریا ومثله في التبيين وهامشه ۵۴۵/۲ زکریا ومجمع الانهر ۵۱۴/۱ کوئٹہ

### مقطوع الذکر کی خلوت ، طلاق اور مہر

اگر مقطوع الذکر نے خلوت کی پھر اس کو طلاق دے دی تو امام صاحب کے نزدیک عورت کو پورا مہر ملے گا اور صاحبین کے نزدیک نصف مہر واجب ہوگا۔

واذا خلا المـحبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابی حنیفة (و عند هما لها نصفه). قدوری مع الجوهرۃ ۸۰/۲ دارالكتاب دیوبند

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن المستحق علیها التسليم فی حق المستحق وقد أتت به ـ هداية ۳۴۸-۲.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر تسلیم یعنی بضع کو رگڑنے کے حق میں سپرد کرنا واجب ہے اور اس کی قدرت میں یہی ہے جو وہ خلوت کے ذریعہ کر چکی ہے لہذا مرد پر کامل مہر واجب ہوگا۔ علامہ غنی فرماتے ہیں:

واذا خلا المـحبوب وهو الذی استوصل ذكره وخصيتاه بامرأته ثم طلقها من غیر مانع فلها كمال المهر عند ابی حنیفة لانها اتت باقصی مافی وسعتها وليس فی هذا العقد تسليم یرجى اكمل من هذا فكان هو المستحق .... قال فی التصحيح: الصحيح قوله ومشى علیه المحبوبي والنسفی وغیرهما ـ الباب ۱۷/۳ مكتبة علمية بیروت علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا خلا المـحبوب بامرأته فلها كمال المهر عند ابی حنیفة قال أبو المعالی فی شرحه ”وقالا لها نصف الصداق والصحيح قوله ومشى علیه المحبوبي والنسفی وغیرهما ـ التصحيح والترجيح ۳۲۸ بیروت

### خدمت یا تعلیم قرآن پر نکاح کرنا

اگر آزاد مرد نے کسی عورت کے ساتھ کسی طرح کی خدمت کی شرط یا تعلیم قرآن کی شرط پر نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک نکاح جائز ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں اس کو خدمت کی قیمت ملے گی۔

واما إذا تزوجها علی خدمته سنة أو تعلیم القرآن فمذهبهما وجوب مهر المثل وقال محمد: لها قيمة خدمة ـ الاختیار ۱۸/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتویٰ شیخینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لان الخدمة ليست بمال اذا لا يستحق فيه بحال فصار كنسمية الخمر والخنزير -  
هدايه : ۲- ۳۴۹ .

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کی خدمت مال نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح میں خدمت کا عورت کو کسی حال میں استحقاق نہیں ہوتا اگر خدمت مال ہوتی تو اس کا استحقاق ضرور ہوتا، پس یہ خمر و خنزیر کے تسمیہ کی طرح ہو گیا کہ جس طرح اس میں مہر مثل واجب ہوتا ہے یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان تزوج حر امرأة على خدمة سنة . . . . فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته والمختار قولهما على الرسم وعليه مشي المحبوبي والنسفي والموصلي وصدر الشريعة- التصحيح والترحیح ۳۹۲ بیروت  
فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

ولو تزوجها وهو حر على ان يخدمها سنة كان لها مهر مثلها في قول ابی حنيفة وابی يوسف - (والقول المقدم فيه راجح) فتاویٰ خانبة ۳۷۷/۱ زکریا

### دو میں کسی ایک غیر متعین غلام پر نکاح

اگر کسی نے نکاح کیا دو غلاموں میں سے غیر متعین غلام پر اور ان دونوں میں سے ایک کم قیمت کا ہے اور دوسرا زیادہ قیمت کا تو امام صاحب کے نزدیک حکم مہر مثل کو بنایا جائے گا، اگر مہر مثل ان دونوں میں سے اوکس سے کم ہے یا اس کے مساوی ہے تو اس صورت میں عورت کے لیے غلام اوکس ہوگا اور اگر مہر مثل غلام ارفع سے زیادہ ہے تو عورت کے لیے غلام ارفع ہوگا اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہے تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ بہر صورت عورت کو اوکس غلام ملے گا۔

وان تزوجها على هذا العبد أو هذا فلها اشبههما بمهر المثل وقالها الاوكس  
بكل حال - الاختیار ۱۲۰/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الموجب الاصلی مهر المثل اذ هو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له فی البدل الا ان المهر المثل اذا كان اكثر من الرفع فالمرأة رضیت بالخط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضی بالزيادة - هداية ۲-۳۵۱.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجب اصلی مهر مثل ہے اور مهر مثل سے عدول صحت تسمیہ کے وقت ہوگا اور یہاں دو غلاموں میں تردد اور شک کی وجہ سے جہالت پیدا ہوگئی پس اس جہالت کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہو گیا لہذا مہر مسمی واجب نہیں ہوگا۔

رہا مسئلہ غلام کے اوکس اور انقص کی وجہ سے حکم کی تبدیلی کا تو وہ اس وجہ سے کہ جب مهر مثل ارفع سے زائد ہے تو عورت اپنے مهر مثل سے کم کر دینے پر راضی ہوگئی اور اگر مهر مثل اوکس سے کم ہے تو مرد مهر مثل پر زیادتی کے لیے راضی ہو گیا پس ہم نے دونوں کی رضا مندی پر عمل کیا۔ فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

قال القاضی : ولو تزوج امرأة على هذه العشرة الاثواب فاذا هي تسعه قال محمد لها التسعة وتمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة التسعة وفي قياس قول ابي حنيفة لها التسعة لا غير اذا كانت قيمة التسعة عشرة دراهم ، ولو كانت الثياب احد عشر قال محمد يعطيها عشر منها اى عشرة شاء وفي قياس قول ابي حنيفة : ان كان مهر مثلها مثل العشرة اذا عزل احسها يعزل الاخس ولها الباقي لا غير وان كان مثل العشرة واذا عزل الاجود فلها العشرة وان كان اكثر اذا عزل الاجود واقل اذا عزل الاخس كان لها مهر المثل كما لو تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما او كس والآخرا رفع ، والفتوى على قول ابي حنيفة - فتاوى خانية ۳۷۶/۱ زكريا مثله في التصحيح للقاسم ۳۳۰ بیروت

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله حکم مهر المثل هذا قوله ، وعندهما لها الاقل ، والمتون على قول الامام رجح

فی التحریر قولہما - شامی ۲۶۷/۴ زکریا

## باب نکاح الرقیق

### باندی سے عزل کرنے کی اجازت

اگر کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت مولیٰ کے اختیار میں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے اختیار میں ہے۔

والاذن فی العزل لمولی الامة وقالوا: اليها۔ الاختیار ۱۲۴/۳ بیروت  
اس مسئلہ میں صاحبینؒ سے جو اختلاف مروی ہے وہ انکی ایک روایت سے ورنہ ظاہر الروایۃ میں تینوں ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ عزل کی اجازت کا حق مولیٰ کو ہی ہے۔  
علامہ شامی فرماتے ہیں:

والاذن فی العزل..... لمولی الامة لالها۔ قوله لمولی الامة: ولومدبرة او ام ولد  
وهذا ظاهر الرواية عن الثلاثة لان حقها فی الوطء قد تأدی بالجماع واما سفح الماء  
ففائدته الولد والحق فيه للمولی فاعتبر اذنه فی اسقاطه فاذا اذن فلا كراهة فی العزل عند  
عامة العلماء وهو الصحيح... وعنهما ان الاذن لها و فی القهستانی أن للسید العزل عن  
امته بلا خلاف۔ شامی ۳۳۴/۴ زکریا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وجه ظاهر الرواية ان العزل یخل بمقصود الولد وهو حق المولی فیعتبر رضاه  
۔ ہدایۃ ۳۶۱/۲ بلال

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کا حق تو صرف وطی میں تھا جو جماع کے ذریعہ ادا ہو گیا  
اور عزل میں مولیٰ کا حق ہے اس لیے کہ اس سے تولید کے مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے جو مولیٰ کا حق  
ہے، لہذا مولیٰ کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

## باب نکاح اهل الشرك

### بحالت کفر غیر اسلامی نکاح کا حکم اسلام کے بعد

اگر کافر نے کسی کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کیا یا وہ کسی کافر کی عدت میں تھی

اور اس سے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز تھا پھر دونوں مسلمان ہو گئے تو امام صاحبؒ فرما تے ہیں کہ دونوں کو نکاح سابقہ پر باقی رکھا جائے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر عدت میں نکاح کیا ہے تو وہ فاسد ہوگا۔

وان تزوجها بغير شهود أو فی عدة کافر آخر جاز ان دانوه ولو أسلما اقرا عليه  
وقالا: اذا تزوجها فی العدة فاسد۔ الاختیار ۱۲۵/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة أن الحرمة لا يمكن اثباتها حقاً للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقاً للزوج لانه لا يعتقد بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقد انه اذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها وكذا العدة لاتنافيها كالمكوح اذا وطئت بشبهة۔ هداية ۳۶۴/۲ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی وجہ سے حرمت نکاح کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو شارع کا حق بن کر ثابت ہوگی یا شوہر کا حق بن کر؛ اور یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں، شارع کا حق بنا کر ثابت کرنا تو اس لیے ممکن نہیں کہ کفار حقوق شرع کے مخاطب نہیں ہیں اور شوہر کا حق بنا کر عدت واجب کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ شوہر وجوب عدت کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا لہذا جب دونوں صورتیں وجوب عدت کی ممکن نہیں تو ایک کافر کا نکاح دوسرے کافر کی معتدہ سے صحیح ہو جائے گا اور جب نکاح صحیح ہو گیا تو حالت مرافعہ اور اسلام قبول کرنے کی حالت حالت بقاء ہے اور حالت بقاء میں شہادت شرط نہیں ہے، اسی طرح عدت بقاء کے منافی نہیں ہے، مثلاً کسی شخص کی منکوحہ سے یہ سمجھ کر نکاح کر لیا کہ اس کا شوہر مر گیا ہے اور وطی بھی کر لی گئی ہے، اس کے بعد معلوم ہوا کہ وہ زندہ ہے تو نکاح اول کے باقی رہنے کے باوجود عدت واجب ہوگی، پس ثابت ہو گیا کہ عدت بقاء نکاح کے منافی نہیں ہے۔

اس کے برخلاف کوئی ذمیہ کتابیہ کسی مسلمان کے نکاح میں تھی پھر مسلمان نے اس کو طلاق دے دی تو اس کتابیہ پر شوہر کا حق بن کر عدت واجب ہوگی، اس لیے کہ مسلمان وجوب عدت کا

معتقد ہے لہذا عدت میں اس کتابیہ کا نکاح درست نہیں ہوگا۔

علامہ داماد آقندی فرماتے ہیں:

واذا تزوج کافر بلاشہود أو فی عدة کافر آخر ..... والحال ان ذلك جائز فی دینہم ..... ثم أسلما أفرا أى ترکا علیہ أى علی ذلك النکاح ولم یجدد عند الامام وهو الصحیح الخ - مجمع الانهر ۵۴۳/۱ کوئٹہ

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وفی المضمرات والصحیح قول ابی حنیفة - الدر المنقی ۵۴۳/۱ کوئٹہ  
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

اذا تزوج الکافر فی عدة کافر وذا فی دینہم جائز ثم أسلما أفرا علیہ هذا قول ابی حنیفة کذا فی الهدایة وقال أبو یوسف ومحمد لا یقران علیہ والصحیح قول ابی حنیفة کذا فی المضمرات - فتاویٰ عالمگیری ۳۳۷/۱ زکریا

### عورت اسلام قبول کرے تو

اگر عورت اسلام لے آئی اور اس کا شوہر کافر ہے تو قاضی شوہر پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ مسلمان ہو گیا تو عورت اس کے نکاح میں رہے گی اور اگر شوہر نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا اور یہ تفریق طرفین کے نزدیک طلاق ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ طلاق نہیں ہے (فسخ ہے)۔

وإذا أسلمت امرأة الکافر عرض علیہ الاسلام فان أسلم فہی امرأته وإلا فرق بینہما وتكون الفرقة طلاقا وقال أبو یوسف لا تكون طلاقا - الاختیار ۱۲۶/۳ بیروت  
اس مسئلہ میں طرفین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولہا ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته علیہ بالاسلام فینوب القاضی منابہ فی الشریح کما فی الحب والعنة - ہدایہ ۲-۳۶۶۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اسلام لانے سے انکار کرنے کی بناء پر امساک بالمعروف سے رک گیا حالانکہ وہ اسلام قبول کر کے امساک بالمعروف پر قادر تھا اور شریعت کا یہ ضابطہ ہے کہ اگر

شوہر امساک بالمعروف سے رک جائے تو قاضی تسریح بالاحسان میں شوہر کے قائم مقام ہوگا اور تسریح طلاق کو کہتے ہیں، لہذا قاضی کی یہ تفریق طلاق کہلائے گی جب کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں عورت کے مطالبہ پر قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی تفریق طلاق سمجھی جائے گی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں۔

ولو اسلم الزوج وهى مجوسية فتهودت او تنصرت بقى نكاحها كما لو كانت فى الابتداء كذلك لانها كتابية مالا والتفريق بينهما طلاق ينقص العدد لو أبى، لا لو أبى لان الطلاق لا يكون من النساء. قوله طلاق ينقص العدد اشار الى ان المراد بالطلاق حقيقته لا الفسخ. شامی ۴/۳۶۰ زکریا

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

فان ابى الزوج الكافر عن الاسلام فالفرقة طلاق ولو كان الزوج صغيرا عند الطرفين حتى ينقضى به عدد الطلاق وبه يفتى كمافى المطلب وعليه النفقة والسكنى مادامت فى العدة لان الفرقة جاءت بسبب من جهة الزوج وهو اباءه عن الاسلام وذلك منه تفويت الامساك بالمعروف فتعين التسريح بالاحسان، والاحسان بالتسريح ان يوفىها مهرها ونفقة عدتها كمافى المبسوط. مجمع الانهر ۱/۵۴۵ کوئٹہ

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وكان ذلك طلاقا عند ابى حنيفة ومحمد قال الاسبيجاني وقال ابو يوسف هى فرقة بغير طلاق والصحيح قولهما وعليه المشايخ المذكورون قبله (أى اصحاب المتون الامام المحبوبي النسفى والموصلى وصدر الشريعة) التصحيح والترجيح ۳۳۲ بیروت

### دار الحرب سے ہجرت کر کے آنے والی عورت سے نکاح

اگر عورت دار الحرب سے دارالاسلام ہجرت کر کے آئی تو اس مہاجرہ عورت سے امام صاحب کے نزدیک نکاح کرنا جائز ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں اس پر عدت واجب ہوگی۔

واذا خرجت المرأة إلینا مهاجرة لاعدة علیها و قالاً علیها العدة. الاختیار

۱۲۷/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة أنها أثر النکاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربی  
ولهذا لاتجب العدة علی المسببة - هداية: ۲-۳۶۷.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عدت نکاح سابق کا اثر ہے جو ملک نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حربی مرد کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے، لہذا اس مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہوگی اور چوں کہ حربی کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے اسی لیے بالاتفاق اس عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی جو قید کی گئی ہے۔  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا خرجت المرأة إلینا مهاجرة من دار الکفر جازان تتزوج حالا ولا عدة علیها  
عند ابی حنیفة لقوله تعالیٰ ”ولاتمسکوا بعصم الکوافر“ وفي لزوم العدة علیها تمسک  
بعصمته..... قال فی التصحیح والصحیح قوله واعتمده المحبوبي والنسفی  
والموصلی وصدر الشریعة - اللباب ۲۸/۳.

علامہ غنیمی نے ایک اور دلیل دی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں مسلمانوں کو زوج کافر کی عصمت کی وجہ سے نکاح مہاجرہ سے باز رہنے سے منع فرمایا گیا ہے (گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلا عدت ان سے نکاح کرنا جائز ہے) لہذا جو شخص عدت کے انتظار کی وجہ سے نکاح کرنے سے باز رہا تو اس نے منہی عنہ تمسک کا ارتکاب کیا جو کہ درست نہیں لہذا بلا عدت کے نکاح جائز ہے تبیین، بحر الرائق وغیرہ میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ تبیین ۶۲۱/۲ زکریا، بحر الرائق ۳۷۳/۳ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا خرجت المرأة إلینا مهاجرة جازان تتزوج ولا عدة علیها عند ابی حنیفة قال  
الشیخ جمال الاسلام فی شرحه وقالاً علیها العدة والصحیح قوله واعتمده المذکورون

قبل (أی اصحاب المتن) التصحیح والترجیح ۳۳۳.

### زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو

اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو گیا تو شیخین کے نزدیک دونوں میں بغیر طلاق کے فرقت واقع ہو جائے گی، امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہے تو یہ طلاق ہے۔

واذا ارتد احد الزوجین وقعت الفرقة بغیر طلاق وقال محمد ان كان المرتد الزوج

فہی طلاق - الاختیار ۱۲۷/۳ بیروت

اس مسئلہ میں شیخین کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر أن تجعل

طلاقاً - هداية: ۲-۳۶۷.

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ارتد اور نکاح کے منافی ہے کیوں کہ ارتد اد عصمت نفس اور عصمت مال کو ختم کر دیتا ہے چنانچہ مرتد کی جان اور مال مباح ہو جاتی ہے اور اس کی ملک اور نکاح باطل ہو جاتی ہے، گویا اس کے جان اور مال کا احترام ختم ہو جاتا ہے اور ردت کو طلاق قرار دینا احترام کی دلیل ہے لہذا ردت اور طلاق دونوں ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے بغیر طلاق کے نکاح منقح ہو جائے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

ولو ارتد احدهما ففسخ فی الحال یعنی فلا يتوقف علی مضي ثلاثة قروء فی المدخول بها ولا علی قضاء القاضي لان وجود المنافی یوجبہ کالمحرمة بخلاف الاسلام لانه غیر مناف للعصمة، اطلقه فشمّل ارتداد المرأة وهو الظاهر الرواية وبعض مشايخ بلخ و مشايخ سمرقند افتوا بعدم الفرقة بردتها حسماً لباب المعصية والحيلة للخلاص منه وعامة مشايخ بخارى افتوا بالفرقة لكنها تجبر علی الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل بهذا الجبر فلا ضرورة الى اسقاط اعتبار المنافی.... وصح في المحيط والخزانة ظاهر الرواية من وقوع الفرقة والجبر علی تجريد النكاح من الاول وعدم تزوجها بغيره بعد اسلامها وقال الولوالجي وعليه الفتوى -

البحر الرائق ۳/۳۷۳-۳۷۵ زکریا ومثله فی التبيين ۲/۶۲۲ زکریا ومجمع الانهر ۱/۵۴۷ کوئٹہ والدرا المنتقى ۱/۵۴۷ کوئٹہ

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت کے مطابق کسی ایک کے مرتد ہونے کی وجہ سے فرقت واقع ہو جائے گی اس لیے کہ ردت نکاح کے منافی امر ہے اگرچہ بعض مشائخ بلخ اور مشائخ سمرقند معصیت کے باب کو بند کرنے کے لیے اور شوہر سے خلاصی کے حیلے کو بند کرنے کے لیے عدم فرقت کا فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بخاری کے اکثر مشائخ فرقت کا ہی فتویٰ دیتے تھے البتہ اس پر اسلام لانے اور شوہر اول سے ہی نکاح کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ اور علما نے اسی کی تصحیح فرمائی ہے اور مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ معصیت اور حیلہ کے باب پر پابندی تو مذکورہ بالا جبر سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اس لیے کہ انتہاء جب اسلام لانے اور شوہر اول سے نکاح پر جبر کیا جائے گا تو کوئی بھی اس کی معصیت اور حیلہ کی راہ کو اختیار نہیں کرے گا، لہذا عدم فرقت کا فتویٰ دے کر منافی کے اعتبار کے اسقاط کی کوئی ضرورت نہیں رہی لہذا فرقت کا ہی فتویٰ دیا جائے گا۔  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام والعياذ بالله وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق قال فى الهداية وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف... واعتمد قولهما المحبوبي والنسفي والموصلى وصدر الشريعة - الباب ۲۸/۳ مكتبه علميه  
علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت البينونة بينهما فرقة بغير طلاق قال فى الهداية وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف.... واعتمد قولهما الائمة المذكورون  
اولا (أى اصحاب المتن) التصحيح والترحیح ۳۳۳ بیروت

### شوہر کو جنون، جذام وغیرہ امراض ہو تو خیار فرقت

اگر شوہر کو جنون، جذام یا برص وغیرہ کی بیماری ہو تو شیخینؒ کے نزدیک عورت کو خیار نہیں ملے

گا، امام محمدؒ کے نزدیک عورت کو خیار ملے گا۔

و اذا كان بالزوج جنون أو جذام أو برص فلا خيار للمرأة عند أبي حنيفة و أبي يوسف وقال محمد لها الخيار - قدوری ۴۸۶، الاختیار ۳/۲۸ بیروت۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول رائج ہے:

ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وإنما يثبت في الحب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخللة به فافتراق۔

هداية ۲۷/۲ ۴ بلال

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کو خیار نہ ملے کیوں کہ عورت کو فسخ نکاح کا خیار دینے میں شوہر کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے اور ہر مطلق الذکر اور عینین کی عورت کو خیار ملنے کا مسئلہ تو اس لیے کہ یہ دونوں نکاح کے مقصود شرعی یعنی وطی کو فوت کر دیتے ہیں اور برص وغیرہ عیوب بالکلیہ اس مقصد کو فوت نہیں کرتے پس دونوں عیوب میں فرق ہے لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

اذا كان بالزوج جنون او جذام او برص فليس للمرأة خيار - فتاویٰ سراجیہ

۲۰۴ زمزم افريقه

علامہ صاغر جی فرماتے ہیں:

اذا كان بالرجل جنون او جذام او برص ، فلا خيار للمرأة لانها امور ظاهرة يمكنها الاطلاق عليها قبل اجراء العقد - الفقه الحنفی وادلته ۲/۱۷۷ مکتبۃ الشیخ دیوبند

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

أما العيوب الاخرى من جنون او جذام او برص او رتق او قرن فلا فسخ للزواج بسببها ان كان بالزوجة ولا ان كانت بالزوج ولا خيار لآخربها وهذا هو الصحيح عند أبي حنيفة - الفقه الاسلامی وادلته ۷/۴۹ مکتبۃ الہدی دیوبند

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اذا كان بالزوج جنون او جذام او برص فلا خيار للمرأة عند ابی حنیفة و ابی یوسف، قال الامام بهاء الدین فی شرحه لهذا الكتاب وقال محمد یفسخ بالجنون والجذام والبرص فی الزوج والصحيح قول ابی حنیفة و ابی یوسف و علیه مشی المحبوبي والنسفی والموصلی وصدر الشریعة. التصحيح ۳۳۲

## كتاب الرضاع

### مدت رضاعت

مدت رضاعت امام صاحب کے نزدیک تیس مہینہ ہیں اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت رضاعت دو سال ہے۔

ومدة الرضاع عند ابی حنیفة ثلاثون شهرا وعندهما سنتان. (قدوری: ۴۹۲ بشری، الاختیار: ۱۳۲/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

وفی فتح القدير: الأصح قولهما من الاقتصار على الحولين في حق التحريم ايضا وبه أخذ الطحاوی ومراده بالنظر الى الدليل بحسب ظنه والا فالمذهب للامام الأعظم وإن لم يظهر دليله لوجوب العمل على المقلد بقول المجتهد من غير نظر في الدليل..... ولا يخفى قوة دليلهما فان قوله تعالى ”والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة“ (البقرة-۲۳۳) يدل على أنه لا رضاع بعد التمام (البحر الرائق: ۳/۴۴۱ زکریا)

شیخ وہبہ زحیلیؒ فرماتے ہیں:

والتزم الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد بظاهر هذه الأدلة فشرطوا أن يكون الرضاع في مدة الحولين الأولين من العمر بالأشهر القمرية..... هذا الرأي هو الراجح لقوة الأدلة التي استند إليها. (الفقه الاسلامی وادلتہ: ۶۷۱/۷ مكتبة الهدى دیوبند، مجمع الأنهر: ۵۵۲/۱ کوئٹہ، الدر المننقى: ۵۵۲/۱)

خلاصہ یہ کہ فقہانے صاحبین کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ان کے قول کو مفتی بہ قرار دیا

ہے۔

### عورت کا دودھ ملا ہوا کھانا کھانے سے رضاعت

اگر دودھ کھانے میں مل گیا تو امام صاحب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اگرچہ دودھ غالب ہو، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو جائیگی۔

وإذا اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وإن كان اللبن غالبا عند أبي حنيفة وقالا يتعلق به التحريم. (قدوری: ۴۹۴ بشری، الاختیار: ۱۳/۱۳۴)

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس وقت ہے جب دودھ غالب ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور کھانا وہ ہو جو کھایا جاتا ہو اور از قبیل مشروب نہ ہو، لہذا اگر آگ پر پکایا گیا تو بالاتفاق اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر کھانا اتنا پتلا ہے جو پیا جاتا ہے تو بالاتفاق غلبہ کا اعتبار کیا جائے گا اور جو غالب ہوگا اس کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف مقيد بالذى لم تمسه النار فاذا طبخ فلا تحريم مطلقا اتفاقا وبما اذا كان الطعام ثخيناً، أما اذا كان رقيقاً يشرب اعتبرت الغلبة اتفاقاً. (شامی: ۴/۱۲۷ زکریا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم أطلقه فأفاد أنه لا فرق بين كون اللبن غالبا بحيث يتقاطر عند رفع اللقمة أو لا عند أبي حنيفة وهو الصحيح مطبوخاً أولاً، لأن الطعام أصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذية وهو مناط التحريم ولأن الغلبة انما تعتبر حالة الوصول إلى المعدة وفي تلك الحالة الطعام غالب۔ (البحر الرائق: ۳/۳۹۷ زکریا)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنيفة ان الطعام أصل واللبن تابع له فى حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لأن التغذية بالطعام اذ هو الأصل (هدایہ: ۲-۳۷۱)۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مقصود یعنی غذائیت حاصل کرنے میں کھانا اصل ہے اور دودھ

تابع ہے لہذا حصول مقصد میں دودھ مغلوب ہو گیا اگرچہ حقیقت میں غالب ہو اور بقول ابن نجیم کے ایک وجہ یہ ہے کہ غلبہ کا اعتبار کسی بھی چیز کے معدہ میں پہنچنے کے وقت ہوتا ہے اور اس حالت میں کھانا ہی غالب ہوتا ہے لہذا اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔  
علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وإذا اختلط اللبن بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا على الطعام عند ابی حنیفہ و قالوا اذا كان اللبن غالبا تعلق به التحريم..... وقد رجحوا دليل الإمام و مشی علی قوله المحبوبي و النفسی و صدر الشریعة کذا فی التصحيح (الباب: ۳/ ۳۴ مکتبہ علمیه بیروت، التصحيح والترجيح: ۳۳۷)

### دو عورتوں کے مخلوط دودھ سے رضاعت کا حکم

اگر دو عورتوں کا دودھ مخلوط ہو گیا تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا اس کے ساتھ حرمت رضاعت ثابت ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

وإذا اختلط لبن امرأتين يتعلق التحريم باكثرهما عند ابی یوسف و قال محمدٌ يتعلق بهما التحريم. (قدوری: ۴۹۴ بشری، الاختیار: ۱۳۴/۳ بیروت)

نوٹ: اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت امام ابو یوسف کے قول کے موافق اور دوسری امام محمدؒ کے قول کے موافق. (مجمع الانهر: ۱/ ۵۵۷ کوئٹہ)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن الجنس لا يغلب الجنس فان الشئ لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابی حنیفہ فی هذا روايتان۔ (ہدایہ: ۲-۳۷۱)

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنس اپنی جنس پر غلب نہیں آتی کیونکہ غلبہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ شئی مغلوب معدوم ہو جائے اور شئی اپنی جنس سے ملکر معدوم نہیں ہوتی بلکہ اس میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے کہ دونوں کا مقصد ایک ہوتا ہے لہذا جب شئی اپنی جنس میں ملکر معدوم نہیں ہوئی تو ان میں سے

کوئی کسی کے تابع نہیں ہوگا اور جب ایک دوسری کے تابع نہیں تو تحریم دونوں کے ساتھ ثابت ہوگی۔

علامہ ترمذی اور حنفی فرماتے ہیں:

وعلق محمد الحرمة بالمرأتین مطلقا قيل وهو الأصح، قوله قيل وهو الأصح: قال فی البحر وهو رواية عن ابی حنیفة قال فی الغایة وهو أظهر وأحوط وفي شرح المجمع قيل انه الأصح وفي الشرنبلالية: ورجح بعض المشایخ قول محمد والیه مال صاحب الهدایة لتأخیره دلیل محمد كما فی الفتح۔ (شامی: ۴/ ۱۲ زکریا، البحر الرائق: ۱۳/ ۳۹۸ زکریا، التبيين: ۲/ ۶۳۹ زکریا، مجمع الأنهر مع الدر المنقی: ۵۵۷/۱ کوئٹہ)

## کتاب الطلاق

### حاملہ کو طلاق سنت

حاملہ کو سنت طریقت پر تین طلاق دینے کا طریقہ تشخیص کے نزدیک یہ ہے کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فصل کرے، امام محمد فرماتے ہیں کہ صرف ایک طلاق دے کر وضع حمل کا انتظار کرے۔

ویطلقها (ای الحامل) للسنة ثلاثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابی حنیفة وأبی یوسف وقال محمد لا یطلقها للسنة الواحدة۔ (قدوری: ۴۹۸ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ تشخیص کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاباحة لعللة الحاجة والشهر دليلها كما فی حق الأئمة و الصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجبله السليمة فصلح علما ودليلا۔ (هدایہ: ۲-۳۷۵)

تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی اباحت حاجت کی وجہ سے ہے اور مہینہ دلیل حاجت ہے جیسا کہ آئسہ اور صغیرہ کے حق میں اور حاملہ کے حق میں بھی، اس لئے کہ مہینہ فطرت سلیمہ کے مطابق تجدد و رغبت کا زمانہ ہے لہذا جب مہینہ حاملہ کے حق میں بھی دلیل حاجت ہے تو حکم کا مدار بھی اسی پر

ہوگا اس لئے کہ حکم دلیل حاجت پر دائر ہوتا ہے، نہ کہ حقیقی حاجت پر اور دلیل حاجت یعنی مہینہ حاملہ کے حق میں بھی موجود ہے لہذا اس کے حق میں بھی متفرق طور پر تین ماہ میں تین طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی ثلاثة اشهر فی حق غیرها حسن وسنی، قوله فی حق غیرها ای فی حق من بلغت بالسن ولم تر دماً أو كانت حاملاً أو صغيرة لم تبلغ تسع سنين علی المختار. (شامی: ۴۳۳/۴ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ويطلقها للسنة ثلاثاً يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابی حنیفة و ابی یوسف و قال محمد لا يطلقها للسنة الا واحدة واعتمد قولهما المحبوبي والنسفی والموصلي وغيرهم۔ (التصحیح والترجيح: ۳۳۹ بیروت، الباب ۳۹/۳ مكتبة العلمية بیروت، فتاوی سراجیة: ۲۱۴ زم زم افريقه)

### عدد طلاق میں غایت و مغيًا کا حکم

اگر کہا کہ تو ایک سے دو تک طلاق والی ہے یا ایک سے دو کے درمیان طلاق والی ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اور کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تو دو طلاق واقع ہوگی، یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں: کہ پہلی صورت میں دو طلاق اور دوسری میں تین طلاق واقع ہوگی؛ امام زفر کے نزدیک پہلی میں کچھ واقع نہیں ہوگا اور دوسری میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال انت طالق من واحدة الى ثلاث يقع ثنتان والى ثنتان تقع واحدة وقال يقع فى الأولى ثلاث وفى الثانية ثنتان (الاختیار: ۱۴۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

و لأبى حنیفة أن المراد به الأكثر من الأقل والأقل من الأقل من الأكثر فإنهم يقولون سنی من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه وإرادة الكل فيما

طريقه طريق الإباحة كما ذكرنا والأصل في الطلاق هو الحظر ثم الغاية الأولى لا بد أن تكون موجودة لترتب عليها الثانية ووجودها بوقوعها۔ (هدايه: ۳۸۱/۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اگر غایتین میں دو عدد ذکر کئے جائیں تو اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی عدد ہوگا یا نہیں اگر ہے تو اس میں اقل سے اکثر مراد لیا جاتا ہے اور اگر درمیان میں کوئی عدد نہیں ہے تو اکثر سے اقل مراد لیا جاتا ہے، پہلی صورت میں دو مراد لیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اقل (یعنی ایک) سے زیادہ ہے تو اس میں دو طلاقیں واقع ہوگی، اور دوسری میں اکثر دو ہے اس سے کم ایک ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی، جیسے لوگ اپنی عمر بتلاتے ہوئے کہتے ہیں: سنی من ستین الی سبعین یا مابین ستین الی سبعین اور اس سے مراد الاکثر من الاقل اور الاقل من الاکثر ہوتا ہے۔

و يقع بقوله من واحدة إلى ثنتين أو ما بين واحدة إلى ثنتين واحدة و بقوله من واحدة أو ما بين واحدة إلى ثلاث ثنتان، الأصل فيما أصله الحظر دخول الغاية الأولى فقط عند الإمام و فيما مرجعه الإباحة كخذ من مالى من مائة إلى ألف الغایتین اتفاقاً .

قوله: عند الإمام، و قالاً بدخول الغایتین، فيقع فى الأولى ثنتان و فى الثانية ثلاث، وقال زفر لا يقع فى الأولى شئ و يقع فى الثانية واحدة وهو القياس لعدم دخول الغایتین فى المحدود كبعثك من هذا الحائط إلى هذا الحائط، و قول الثلاثة استحسان بالعرف، وهو أن هذا الكلام متى ذكر فى العرف و كان بين الغایتین عدد يراد به الأكثر من الأقل و الأقل من الأكثر كقولك سنى من ستين إلى سبعين، أى أكثر من ستين وأقل من سبعين ففى نحو طالق من واحدة إلى ثنتين انتفى ذلك العرف عند الامام فوجب اعمال طالق فوقع به واحدة و يدخل الكل فيما أصله الإباحة كخذ من مالى من درهم إلى درهمين، أما ما أصله الحظر فلا، فإن حظره قرينة على عدم إرادة الكل إلا أن الغاية الأولى دخلت ضرورة إذ لا بد من وجودها ليرتب عليها الطلقة الثانية، إذ لا ثانية بلا أولى، بخلاف الغاية الثانية وهى ثلاث فإنه يصح وقوع الثانية بلا ثالثة أما فى صورة من واحدة إلى ثنتين فلا حاجة إلى إدخالها لعدم الضرورة المذكورة و تمام تقريره فى الفتح

، شامی : ۴ - ۴۷۵ / ۴۷۶)

شامی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کا قول قیاس ہے اورائمہ ثلاثہ کا قول (مع الاختلاف بینہم) استحسان بالعرف ہے۔ اور امام صاحب کے بقول عرف یہ ہے کہ یہاں مباح امور میں توکل یعنی غایت ومغیا شامل ہوں گے، اور محظورات میں غایتِ اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔ اس اعتبار سے طلاق میں غایتِ اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔

فإنه لو قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لم تقع الثالثة عند الإمام ط. (شامی :

۴ - ۴۳۲)

### انت طالق فی غد

اگر کہا ”انت طالق فی غد“ تجھے آئندہ کل طلاق اور کہے کہ میں نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو امام صاحب کے نزدیک قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی صاحبین فرماتے ہیں کہ قضاء خاص طور پر تصدیق نہیں کی جائے گی

ولو قال : فی غد صحت قضاء ایضا..... وقال هو والأول (أی انت طالق غدا) سواء )

الاختیار: ۱۴۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أنه نوى حقيقة كلامه لأن كلمة فی اللظرف والظرفية لا تقتضى الاستيعاب وتعین الجزء الأول ضرورة عدم المزاحم فاذا عین آخر النهار كان التعین القصدى أولى بالاعتبار من الضرورى بخلاف قوله غدا لانه يقتضى الاستيعاب حیث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد. (هدایة: ۲-۳۸۲).

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ ”فی“ ظرف کے لئے آتا ہے اور ظرف استیعاب مظروف کا تقاضہ نہیں کرتا بلکہ مظروف کبھی ظرف کے اجزائیں سے کسی جز میں پایا جاتا ہے اور کبھی ظرف مظروف کا استیعاب بھی کر لیتا ہے۔ پس اس کا کلام دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا جب اس میں ایک احتمال کی نیت کی تو گویا اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی لہذا قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر کوئی نیت نہ ہوتی تو جزء اول مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے ضرورۃً متعین ہو جاتا، لیکن

جب اس نے آخر نہار کو متعین کر لیا تو تعین قصدی ہوئی اور تعین قصدی تعین ضروری سے اولیٰ ہے۔ علامہ حلبی فرماتے ہیں:

قال 'انت طالق غدا وفي غد' يقع عند الصبح وان نوى الوقوع وقت العصر صحت ديانة وفي الثاني قضاء ايضا خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح حسب تصريح المصنف والشامي كليهما به) (ملتقى الابحر: ۲۰/۲ کوئٹہ)

### انت طالق اذا لم اطلقك أو اذا مالمتك

اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا ”انت طالق اذا لم اطلقك أو اذا مالمتك“، یعنی تو طلاق والی ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں، تو جب تک شوہر نہ مرجائے امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جیسے ہی شوہر خاموش ہوگا تو طلاق واقع ہو جائے گی، ولو قال .... اذا لم اطلقك أو اذا مالمتك لم تطلق حتى تموت وقالا هما بمعنى متى (أى طلقت اذا سكت) (الاختیار: ۱۴۴/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے تو امام صاحب کا قول راجح قرار دیا ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبي حنيفة أنه يستعمل في الشرط ايضا قال قائلهم شعر "واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خاصة فتحمل" فانه اريد به الشرط لم تطلق في الحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال۔ هداية: ۲-۳۸۳.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ”اذا“ وقت کے علاوہ شرط کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور دلیل یہ شعر ہے

واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خاصة فتحمل

بے پرواہی رکھ جب تک تجھ کو تیرے رب نے غنی بنایا ہے مالدار کی کے ساتھ، اور اگر تجھ کو تنگ دستی لاحق ہو تو تو صبر جمیل اختیار کر۔

اس شعر میں ”اذا“ شرط کے لئے ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک ”اذا“ شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرف اور وقت کے

لئے بھی آتا ہے جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں پس اگر شرط کا معنی مراد لیا جائے تو فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اذاً کو وقت کے معنی میں لیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی، پس وقوع طلاق میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی، لہذا فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں اگر شوہر نے اس سے وقت کی نیت کی ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واذا ما واذا بلانية مثل إن عنده ومثل متى عندهما. قوله مثل ان عنده أى فلا تطلق عنده مالم يمت أحدهما وتطلق عندهما للحال بسكوته، والحاصل أن ”إذا“ عنده هنا حرف لمجرد الشرط لأنها تستعمل ظرفا وحرفا فلا يقع الطلاق للحال بالشك وهذا قول بعض النحاة فى المغنى لكن ذكر أن جمهورهم على انها متضمنة معنى الشرط ولا تخرج عن الظرفية قال فى البحر وهو مرجح لقولهما هنا وقدر جحه فى فتح القدير (شامی : ۴۹۰/۴ زکریا)

علامہ بہستانی نے بھی صاحبین کے قول کو رائج قرار دیا ہے:

وفى لفظ ”إذا“ المشترك بين الشرط والوقت عند الكوفية المستعمل مكان متى..... فان نوى الأول يقع آخر العمر وان نوى الثانى يقع حالا بلا خلاف فان لم ينو لا الشرط ولا الوقت فكان الشرطية معنى وحكما فكان حرفا وقع آخر العمر عند ابى حنيفة لانه لإشترائه عنده وقع الشك فى وقوعه فلم تطلق واما عندهما فموضوع للوقت ويستعمل للشرط مع الوقت كما ذهب اليه البصرية فتطلق حالا وهذا اقرب الى الصواب كما فى مبسوط ابى اليسر (جامع الرموز : ۵۱۴ ۲ کراچی)

### إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة و واحدة

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فانك طالق واحدة و واحدة، اس کے بعد عورت گھر میں داخل ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال لها ان دخلت الدار فانك طالق واحدة و واحدة، فدخلت وقعت واحدة

وقالا ثنتان۔ (الاختیار: ۳/ ۱۴۷ بیروت قدوری: ۵۰۷ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتقع واحدة ان قدم الشرط، قوله وتقع واحدة ان قدم الشرط هذا عنده وعندهما ثنتان أيضا ورجحه الكمال وأقره في البحر. (شامی: ۴/ ۵۱۶ زکریاء، فی حاشیة الطحطاوی علی الدر: ۲/ ۱۲۹)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تقع واحدة وان أخر الشرط فثنتان اذا قال لها إن دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تطلق طلقة واحدة ولو أخر الشرط بأن قال انت طالق واحدة و واحدة ان دخلت الدار وهذا عند ابي حنيفة وقالوا يقع ثنتان فيهما قال في فتح القدير قولهما أرجح (البحر الرائق: ۳/ ۵۱۵، ومثله في حاشية الشلبی: ۲/ ۲۱۴)،

البتہ صاحب ہدایہ اور علامہ قاسم نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔ علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمد قوله البرهانی والنسفی وغيرهما (التصحیح والترجیح: ۴۴۴)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

### عورت کو تین مرتبہ اختاری کہنا

اگر عورت سے کہا ”اختاری، اختاری اختاری“، یعنی تو اختیار کر عورت نے کہا میں نے پہلی کو اختیار کیا، درمیان والی کو اور اخیر والی کو تو امام صاحب کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی شوہر نیت کا محتاج نہیں ہوگا صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال لها اختاری، اختاری اختاری.... قالت اخترت الأولى أو الوسطی أو الأخيرة فهي ثلاث ولا يحتاج الى نية الزوج وأما قولها الأولى أو الوسطی أو الأخيرة فمذهب أبي حنيفة وقالوا تقع واحدة (الاختیار: بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن هذا وصف لغو لأنه المجتمع في الملك لا ترتيب فيه كالجمتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضرورته فاذا لغا في حق الاصل لغا في حق البناء (هدایہ: ۲-۳۹۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے کلام میں اولی و سّطی اور اخیر کا وصف لغو ہے، کیوں کہ شوہر جن تین طلاقوں کا مالک ہے ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی جیسے مکان میں بہت سے لوگ جمع ہو گئے تو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ان کے بارے میں اول آخر نہیں کہا جاتا اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں ترتیب نہ ہو اس میں وہ کلام لغو ہو جاتا ہے جو ترتیب کے لئے ہے چنانچہ یہاں الفاظ ترتیب اولی و سّطی اور اخیر من حیث الترتیب لغو ہو جائیں گے، اور جب ترتیب لغو ہو گئی تو افراد بھی لغو ہو جائیں گے کیوں کہ ترتیب اصل ہے اور افراد اس کے لوازمات میں سے ہے اور اصل کے لغو ہونے سے بناء خود بخود لغو ہو جاتی ہے لہذا جب دونوں لغو ہو گئے تو فقط عورت کا کلام 'اخترت' باقی رہا اور اخترت کہنے سے تین طلاق واقع ہوتی ہے، لہذا تین طلاق واقع ہوگی۔

علامہ تہمتاشی <sup>حسّنی</sup> نے علامہ طحاوی اور مقدسی کے حوالہ سے صاحبین کے قول کو مفتی بہ اور رائج قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ امام صاحب کے قول کو اصحاب متون اور شارحین نے اختیار کیا ہے لہذا علامہ مقدسی کا صاحبین کے قول پر اعتماد ان سے کوئی معارض نہیں ہوگا۔

ولو كررها أى لفظة اختارى ثلاثا بعطف أو غيره فقالت..... اخترت الأولى أو الوسطى أو الاخيرة يقع بلانية من الزوج لدلالة التكرار ثلاثا وقالا: يقع في اخترت الأولى الى آخره واحدة بئنة واختاره الطحاوی وأقره الشيخ على المقدسی وفي الحاوی القدسی وبه نأخذ فقد أفاد أن قولهما هو المفتى به لأن قولهم وبه نأخذ الخ قال الشامي: فقد أفاد: فيه أن قول الامام مشى عليه اصحاب المتون و اخر دليله في الهداية فكان هو المرجح عنده على عادته، وأطال في الفتح وغيره في توجيهه ودفع ما يرد عليه، وتبعه في البحر والنهر فكان فهو المعتمد لأصحاب المتون والشروح فلا يعارضه اعتماد الحاوی القدسی (رد المحتار مع الدر: ۴/ ۵۶۳)

**طلقی نفسک واحدة کے جواب میں بیوی نے تین طلاقیں واقع کیں**

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ طلقى نفسک واحدة اس نے اپنے آپ پر تین طلاق واقع کیں، تو امام صاحب کے نزدیک ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک واقع ہو جائے گی۔

ولو قال لها واحدة (أى طلقى نفسك واحدة) فطلقت ثلاثا لم يقع شيء عند أبى حنيفة وقالا تقع واحدة. (الاختیار: ۱۵۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة أنها ات بغیر ما فوض إليها فكانت مبتدأة وهذا الان الزوج ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة لأن الثلاث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا ترکیب فيه فكانت بينهما مغایرة على سبيل المضادة (هدایہ: ۲-۳۹۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے شوہر نے اس کو ایک طلاق کا مالک بنایا تھا اس نے تین دے دی اور تین یہ ایک کا غیر ہے لہذا ایک اور تین کے درمیان تضاد ہوا، بناء بریں تین ایک کا غیر ہوا، لہذا جب عورت نے سپرد کی ہوئی طلاق کا غیر واقع کیا تو وہ اسز نو طلاق دینے والی ہوئی اور عورت ابتداء طلاق واقع کرنے کی مالک نہیں ہوئی، جب تک کہ مرد اجازت نہ دے، لہذا اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

(قال الطحاوی بعد ما أخر دليل الامام) وله انها ات بغیر ما فوض إليها لانه ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة (طحطاوی علی الدر: ۱۴۷/۲ مکتبہ اتحاد دیوبند، التبيين: ۱۰۱/۳ زکریا)

محمود طہماز فرماتے ہیں:

والاصل أن المخالفة في الوصف لا تبطل الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به بخلاف ما إذا كانت المخالفة في الأصل حيث يبطل التفويض كما إذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول أبى حنيفة (الفقه

الحنفی فی ثوبہ الحديد : ۱۸۲/۲ دار القاسم دمشق

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقع واحدة وفي عكسه لا يقع شيء وعندهما يقع واحدة، (فالقول المقدم فيه راجح كما صرح الشامي) (ملتنقى الابحر: ۵۲/۲: کوئٹہ)

نیز امام صاحب کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے۔ (کنز الدقائق ۴۱ بیروت، الوقایہ: ۸۳/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند)

### انت طالق کیف شئت

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق کیف شئت“ تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے، تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی، اگرچہ وہ نہ چاہے اور اگر عورت نے ایک بائنہ یا تین طلاق چاہی اور شوہر نے اسکی نیت کی ہے تو واقع ہو جائیگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک عورت طلاق واقع نہ کرے واقع نہ ہوگی پھر وہ جو چاہے وہ واقع ہوگی، چاہے وہ تین چاہے یا ایک رجعی یا بائن۔

ولو قال لها انت طالق كيف شئت وقعت واحدة رجعية وان لم تشأ فان شاءت بائنة أو ثلاثا وقد أراد الزوج ذلك وقع.... وقال ابو يوسف ومحمد لا يقع شيء مالم توقع المراد فتناء ثلاثا أو واحدة رجعية أو بائنة۔ (الاختیار: ۱۵۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة أن كلمة كيف للاستیصاف يقال كيف اصبحت والتفويض في وصفه يستدعي وجود أصله و وجود الطلاق بوقوعه۔ (ہدایہ: ۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ ”کیف“ طلب وصف کے لئے آتا ہے نہ کہ طلب اصل کے لئے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کیف اصبحت یعنی کسی صفت کے ساتھ تو نے صبح کی (تندرستی کے ساتھ یا بیداری کے ساتھ) معلوم ہوا کہ کیف کے ذریعہ وصف طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور وصف طلاق میں تفویض اصل طلاق کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اصل طلاق کا وجود بغیر

وتوقع طلاق کے نہیں ہوتا اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اصل طلاق تو مشیت سے پہلے ہی واقع ہو جائے گی تاکہ اس کے بعد وصف طلاق کو طلب کیا جاسکے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

وابو حنیفة یقول : حقیقة قوله انت طالق، تنجیز لأصل الطلاق جاعلا صفتہ علی مشیتہا ومن ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فكان فی نفس كلامه هذا مخصصا بعض الأوصاف من عمومها، بقى أى الأمرين أولى؟ تخصيص العام للمحافظة علی حقيقة اللفظ التي هی تنجیز أصل الطلاق او اعتبار أصله معلقا للمحافظة علی حقيقة العموم والنظر فی الترجيح الاول لان تخصيص العام أغلب من اعتبار المنجر معلقا لانه لا یکاد یثبت۔ (فتح القدیر: ۹۶/۴ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

ولو قال انت طالق کیف شئت فان شاءت موافقة لنيته رجعية أو باینة أو ثلاثا وقع كذلك.... وكذا يقع رجعية ان لم تشأ لوجود أصل الطلاق لأن المفوض اليها هو کیف والوصف وعندهما والائمة الثلاثة لا يقع شيء.... لكن رجح قول الإمام لأن کیف للإستفهام عن الشيء ولا يتصور تمكن ذلك الا بعد وجودا لأصل (مجمع الأنهر: ۵۵/۲ کوئٹہ)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لو قال انت طالق کیف شئت طلقت للحال (فتاوی سراجیة: ۲۲۱ زم زم افریقہ)

علامہ صاغر جی فرماتے ہیں:

ولو قال لها أنت طالق کیف شئت وقعت واحدة رجعية ان لم تقل شئت (الفقه الحنفی وادلته: ۲۰۹/۲ مکتبۃ الشیخ دیوبند)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔

کنز الدقائق: ۴۲ بیروت، وقایة: ۲/ مکتبۃ تہانوی دیوبند

### طلقى نفسك من ثلث ماشئت

اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقى نفسك من ثلث ماشئت“ یعنی تو اپنے نفس کو تین میں

سے جتنی چاہے طلاق دے، تو امام صاحب کے نزدیک اس کو تین سے کم کا اختیار ہوگا؛ تین طلاق کا اختیار نہ ہوگا؛ صاحبین کے نزدیک اس کو تین طلاق دینے کا بھی اختیار ہوگا۔

ولو قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فليس لها ان تطلق ثلاثا و تطلق ما دونها وقالا: لها أن تطلق ثلاثا إن شاءت (الاختیار: ۱۵۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنفية أن كلمة من حقيقة للتبعض وما للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهى المشية حتى لو قال "من شئت" كان على الخلاف (هدایہ: ۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے کلام میں دو لفظ استعمال کئے: من اور ما؛ کلمہ من، کا حقیقی استعمال تبعض کے لئے ہوتا ہے اور ما، کا تعمیم کے لئے، لہذا دونوں پر عمل کیا جائے گا، بایں طور کہ بعض عام دو طلاق کو واقع کر لے یا ایک واقع کر لے الا یہ کہ کسی جگہ تبعض کے معنی کو چھوڑنے پر قرینہ موجود ہو وہاں صرف تعمیم کے معنی مراد ہوں گے۔

علامہ ترمذی و حنفی فرماتے ہیں:

قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت تطلق مادون الثلاث .... لأن من تبعضية وقالا بيانية فتطلق الثلاث والأول أظهر، قال الشامي: قوله والأول أظهر لأنه لو كان المراد البيان لكفى قوله طلقني ما شئت. رد المحتار: ۵۸۶/۴۔

قال الطحاوی: قوله والأول أظهر: لأن من للتبعض حقيقة إذا دخلت على ذی أبعاض والطلاق منه وما للعموم وقد امکن العامل بهما بأن يجعل المراد بعضا عاما والثنتان كذلك لانه بالنسبة الى الواحد عام وإلى الثلاث بعض. (طحاوی علی الدر: ۱۱۹/۲ مکتبہ اتحاد دیوبند)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وان قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فلها أن تطلق مادون الثلاث بالاجماع لا الثلاث عند الإمام.... وله أن من للتبعض ورجحه ابن الكمال فى تحريره

بأن تقدر على البيان ما شئت مما هو الثلاث وطلقى ما شئت وفيه فالتبعض مع زيادة الثلاث أظهر (مجمع الانهر: ۵۶/۲ کوئٹہ)

### مرض وفات میں اپنے فعل پر طلاق معلق کرنا

اگر شوہر نے عورت کی طلاق کو اپنے فعل پر معلق کیا اور اس کا فعل مرض میں ہے تو عورت وارث ہوگی اور اگر کسی اجنبی کے فعل کے ساتھ معلق کیا یا آنے والے وقت کے ساتھ معلق کیا بیماری کی حالت میں، جیسے یوں کہے کہ جب آئندہ مہینہ شروع ہوگا تو تجھے طلاق یا فلاں گھر میں داخل ہوا تو طلاق یا فلاں نے ظہر کی نماز پڑھی تو طلاق؛ ان صورتوں میں اگر تعلیق اور شرط دونوں بیماری میں ہوں تو وہ وارث ہوگی اور اگر تعلیق صحت میں ہے اور شرط مرض میں توائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وارث نہیں ہوگی، امام زفر کے نزدیک وارث ہوگی اور اگر طلاق کو عورت کے ایسے فعل کے ساتھ معلق کیا جس سے اس کو چارہ ہے تو ہر حال میں وارث ہوگی اور اگر اس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے جیسے نماز، رشتہ داروں سے بات چیت کرنا، کھانا کھانا، قرض وصول کرنا تو ان تمام صورتوں میں شیخین کے نزدیک وارث ہوگی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر یہ تعلیق صحت میں ہو تو وارث نہیں ہوگی۔

ولو علق طلاق امرأته بفعله وفعله في المرض ورثت وان علقه: اذا جاء رأس الشهر فاننت طالق او إن دخل فلان الدار أو صلى الظهر فاننت طالق فان كان التعليق والشرط في المرض ورثت وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث خلافا لفرق وان علقه بفعلها ولها منه بد لم ترث على كل حال وان لم يكن لها منه بد كالصلاة وكلام الاقارب وأكل الطعام واستيفاء الدين ورثت وقال محمد: اذا كان التعليق في صحة لا ترث۔ (الاختیار: ۳/بیروت)

علامہ زیلعی نے اس مسئلہ کی بہترین تفصیل ذکر فرمائی ہے، ان کے بقول اس مسئلہ کی اولاً چار صورتیں ہیں: (۱) تعلیق مجیء وقت پر ہو (۲) یا اجنبی کے فعل پر ہو (۳) یا مرد کے اپنے فعل پر ہو (۴) یا عورت کے فعل پر ہوگی۔

پھر چاروں صورتیں دو قسم پر ہیں: تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں گے یا تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں۔ اس طرح مسئلہ کی کل آٹھ شکلیں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی چار صورتوں یعنی:

(۱) تعلیق مجیء وقت پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۲) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۳) تعلیق مجیء وقت پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

(۴) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

کا حکم یہ ہے کہ پہلی دو صورتوں میں وارث بنے گی اور دوسری دو صورتوں میں وارث نہ بنے گی۔

أما الوجهان الأولان وهو ما إذا علقه بمجیء الزمان أو بفعل الأجنبي فإن كان التعليق والشرط في المرض ورثت للفرار، وإن كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث.

پانچویں اور چھٹی صورت یعنی

(۵) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۶) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

کا حکم یہ ہے کہ بہر صورت عورت وارث ہوگی۔ مرد کو اس فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو، اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

وأما الوجه الثالث وهو ما إذا علقه بفعل نفسه فترث كيفما كان إذا وجد الشرط في المرض سواء كان التعليق في الصحة أو في المرض وكان الفعل مما له منه بد أو لا بد منه.

ساتویں اور آٹھویں صورت یعنی

(۷) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۸) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

میں حکم میں فرق کا مدار فعل کی نوعیت پر ہے۔ یعنی اگر ان دونوں صورتوں میں وہ فعل ایسا ہے جس کو کرنے میں عورت کو مجبوری نہیں اور چارہ ہے، تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے پر عورت وارث نہ ہوگی۔ اور اگر ایسا فعل ہے جس کے بغیر عورت کو چارہ نہیں، جیسے کھانا پینا وغیرہ تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے کے باوجود عورت وارث ہوگی۔

البتہ امام محمدؒ کے نزدیک آٹھویں صورت یعنی ”عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وہ جو شرط مرض میں ہوں“ (خواہ فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو) میں وارث نہ ہوگی۔

وأما الوجه الرابع وهو ما إذا علقه بفعلها فإن كان فعلا لها منه بد لم ترث مطلقا سواء كان التعليق والشرط في المرض أو كان التعليق في الصحة والشرط في المرض .... وإن لم يكن لها منه بد كالأكل والشرب وكلام الأبوين وقضاء الدين واستيفاءه ترث مطلقا سواء كانا في المرض أو كان التعليق في الصحة والمرض خلافا لمحمد فيما إذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض مختلف فيه مسأله میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أو علق بفعلها ولا بد لها منه طبعاً أو شرعاً كأكل وكلام أبوين وهما في المرض أو الشرط فيه فقط ورث لفراوه، قوله أو الشرط فيه فقط: فيه خلاف محمد فعنده إذا كان التعليق في الصحة فلا ميراث لها مطلقا قال في البحر وصححو قول محمد ونقل في النهر تصحيحه عن فخر الإسلام (شامی: ۵/ ۱۳۱ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وأما إذا كان التعليق في الصحة فلا ميراث لها عند محمد مطلقا لفوات الصنع منه في مرضه وعندهما ترث ان كان مما لا بد لها منه وصححو قول محمد۔ (البحر الرائق: ۸۰/ ۱۳ زکریا)

## باب الرجعة

### عدت کے بعد رجوع کا دعویٰ اور عورت کا انکار

عدت کے بعد شوہر عورت سے کہے کہ میں عدت میں تم سے رجوع کر چکا ہوں اور عورت تصدیق کر دے تو رجعت صحیح ہوگی اور اگر تکذیب کر دے تو رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر یہ نزاع قاضی کے پاس جائے تو امام صاحب کے نزدیک شوہر سے گواہ طلب کیے جائیں گے، اگر گواہ نہ ہو تو عورت کی بات پر فیصلہ ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قسم ہے۔ پس اگر وہ قسم کھالے تو اس کی بات معتبر ہوگی، ورنہ شوہر کے دعوے کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

ويستحب أن يشهد على الرجعة فان قال لها بعد العدة كنت راجعتك في العدة فصدقته صحت الرجعة وان كذبت لم تصح ولا يمين عليها عند أبي حنيفة (وقالا عليها اليمين) (الاختيار: ۱۶۳/۳ بیروت، قدوری: ۵۱۱ بشری)

توضیح: دراصل یہ مسئلہ ان نو مسلموں میں سے ہے جن میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسلموں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل اور دلائل کے لئے دعویٰ سکوت علی الکبر کے مسئلے میں ملاحظہ فرمائیں۔

### رجوع کے وقت عورت کہے کہ میری عدت پوری ہو گئی

اگر شوہر نے کہا میں تجھ سے رجوع کر چکا ہوں تو عورت نے اسے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میری عدت تو گزر چکی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہوگی اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہو جائے گی۔

واذا قال الزوج: قد راجعتك فقلت محيبة له قد انقضت عدتي لم تصح الرجعة عند أبي حنيفة: (وقالا: تصح الرجعة) (قدوری: ۵۱۱ بشری، الاختيار: ۱۶۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة انها صادفت حالة الانقضاء لأنها امينة فی الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك على سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج (هدایہ: ۲-۴۰۶) امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں شوہر کا رجوع کرنا عدت ختم ہونے کے بعد پایا گیا ہے بایں طور کہ انقضاء عدت کی خبر دینے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس میں امین ہے، لہذا جب شوہر کے قول 'قد راجعتک' کے جواب میں عورت نے 'قد انقضت عدتی' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کے خبر دینے سے پہلے اس کی عدت ختم ہو چکی ہے، اور عورت کے اخبار سے پہلے کا وقت یعنی انقضاء عدت کا وقت وہی ہے جو شوہر کے رجوع کا وقت ہے، یعنی حالت انقضاء اور رجوع دونوں ساتھ ساتھ ہے، پس معلوم ہوا کہ رجوع بہ حالت عدت نہیں ہے لہذا درست نہ ہوگا۔

ولو قال راجعتک فقالت مجيبة له انقضت عدتی فالقول لها ولا تصح الرجعة خلافا لهما۔ قوله ولا تصح الرجعة وهو الصحيح لمصادفتها انقضاء العدة ( الدر المننتقى : ۸۳ / ۲ کوئٹہ )

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لو قال لها راجعتک فقالت المرأة موصولا بكلام الزوج انقضت عدتی لم تصح الرجعة فی قول ابی حنیفة<sup>۲</sup> وعندهما تصح الرجعة کذا فی النهاية والصحيح قول أبی حنیفة<sup>۳</sup> کذا فی المضممرات ( فتاویٰ ہندیہ : ۱۱ / ۴۸۰ کوئٹہ ) علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجيبة له : قد انقضت عدتی لم تصح الرجعة عند أبی حنیفة قال الاسیجابی وقالا تصح ويكون القول قول الزوج والصحيح قول أبی حنیفة واعتمده المحبوبي والنسفی وغيرها۔ ( التصحيح والترجيح : ۳۴۶ بیروت ) خلاصہ یہ کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

**باندی کے شوہر کے دعوائے رجوع پر مولیٰ کی تصدیق**

اگر باندی کے شوہر نے اس کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجوع کر چکا ہوں

، اس پر مولیٰ نے اس کی تصدیق کی اور باندی نے اس کو جھٹلایا تو امام صاحب کے نزدیک باندی کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔

وإذا قال زوج الأمة: راجعتها في العدة وصدقه المولى وكذبته الأمة أو بالعكس فلا رجعة وقالوا: إذا صدقه المولى صحت الرجعة. (الاختیار: ۱۶۳/۳ بیروت قدوری: ۵۱۱ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔

اس مسئلہ میں کل چار صورتیں بنتی ہیں:

(۱) مولیٰ اور باندی دونوں نے شوہر کی بات کی تصدیق کی۔

(۲) دونوں نے اس کی تکذیب کی۔

(۳) مولیٰ نے تصدیق کی اور باندی نے تکذیب کی۔

(۴) مولیٰ نے تکذیب کی اور باندی نے تصدیق کی۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق رجعت صحیح ہوگی اور دوسری میں بالاتفاق صحیح نہیں ہوگی، تیسری صورت میں جس کو صاحب قدوری وغیرہ نے ذکر کیا ہے مفتی بہ قول کے مطابق باندی کا قول معتبر ہوگا اور رجعت صحیح نہیں ہوگی جبکہ چوتھی صورت میں صحیح قول کے مطابق امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وهو يقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول في العدة قولها فكذا، فيما يبتنى عليها. (هدایہ: ۲-۶-۴)

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رجعت وعدم رجعت کا مدار عدت پر ہے کہ بقاء عدت کی صورت میں رجعت درست اور انقضاء عدت کی صورت میں درست نہیں اور عدت کی بقاء و انقضاء کا مدار عورت کے قول پر ہے اس لئے کہ اس سلسلے میں وہ ایمنہ ہے؛ لہذا رجعت کے صحت وعدم صحت میں بھی عورت کے قول پر مدار ہوگا۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

إذا قال زوج الأمة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتك وصدقه المولى وكذبته الأمة فالقول قولها عند أبي حنيفة وقالوا القول قول المولى كذا في الهداية والصحيح قول أبي حنيفة كذا في المضممرات (فتاوى هندية: ۱/ ۱۷۰ زكريا) علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وإذا قال زوج الأمة بعد انقضاء عدتها: قد كنت راجعتها الخ: قال الأسبيعي أبي وهذا قول أبي حنيفة وزفر وقالوا القول قول المولى والصحيح قول أبي حنيفة وعليه مشي المحبوبي والنسفي وغيرهما. (التصحيح والترحيح: ۳۴۶ بيروت)

### انقضاء عدت میں تیمم کا اعتبار

اگر عورت کے حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو شیخین فرماتے ہیں کہ جب تک وہ غسل نہ کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت نہ گزر جائے یا وہ تیمم کر کے نماز نہ پڑھ لے رجعت ختم نہیں ہوگی امام محمد فرماتے ہیں کہ جب وہ تیمم کر لے تو فقط تیمم سے رجعت ختم ہو جائیگی اگرچہ نماز نہ پڑھی ہو۔

وان انقطع الدم لأقل من عشرة أيام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة أو تتيمم وتصلی عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد اذا تيممت المرأة انقطعت الرجعة وان لم تصل. (قدوری: ۵۱۱ یشری، الاختیار: ۱۶۴/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام محمد کا قول مفتی بہ ہے

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں شیخین کے قول کو استحسان اور امام محمد کے قول کو قیاس کہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے، علامہ قاسم نے بھی اپنی تصحیح میں شیخین کے قول کو رائج قرار دیا ہے اور علامہ غنیمی نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے؛ لیکن علامہ ابن ہمام نے امام محمد کے قول کو احسن قرار دیا ہے پھر علامہ شامی، ابن نجیم اور دیگر محققین نے انہیں کے حوالے سے امام محمد کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

(ہدایہ: ۲-۴۰۷/الباب: ۵۵۳/بیروت، تصحیح والترجیح: ۳۳۷ بیروت)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

والباقی بعد هذا إنما هو النظر فی الترجیح فی الخلافین فی الحكم وعندی أن قولهما فی الاقتداء أحسن من قول محمد وقول محمد فی الرجعة أحسن من قولهما (فتح القدير: ۱۵۰ / ۴ زکریا)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال فی النهر و تقييد المصنف بالصلاة يؤمى الى اختيار قول الرازى و هذا عندهما وقال محمد تنقطع بمجرد التيمم وهو القياس لأنه طهارة مطلقة و رجحه فی الفتح وأقره فی البحر والنهر - (شامی: ۳۳ / ۵ زکریا)  
علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وتيمم وتصلی أى لاتنقطع الرجعة عند فقد الماء حتى تيمم وتصلی به فرضا كان أو غيره ولايكفى مجرد التيمم عندهما.... لكن محمد عمل بالا احتياط فيهما وقد رجح فی فتح القدير قولهما فی الامامة وقوله فی الرجعة (البحر الرائق: ۸۹ / ۴ زکریا)

### تيمم طهارة مطلقة هي يا ضروريه

امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف <sup>رہمہم</sup> تیمم کو نماز میں طہارۃ مطلقہ قرار دیتے ہیں، اور اس اعتبار سے تیمم اور متوضی کو مساوی سمجھ کر اقتداء درست سمجھتے ہیں، اور رجوع عن الطلاق میں تیمم کو طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں اور اس اعتبار سے فقط تیمم سے حیض اور عدت ختم نہ ہوگی جب تک اس سے نماز نہ پڑھ لے، اور تیمم کے بعد نماز سے پہلے رجوع درست ہوگا۔

جب کہ امام محمد تیمم کو اقتداء والے مسئلہ میں طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں لہذا امام اگر تیمم ہو اور مقتدی متوضی ہو تو امام کی ادنیٰ حالت کے سبب قوی مقتدی کی اقتداء درست نہ ہوگی، جب کہ رجوع میں تیمم کو طہارۃ مطلقہ سمجھتے ہیں، اس اعتبار سے تیمم کرتے ہی عورت حیض سے پاک اور عدت سے باہر ہو جائے گی، لہذا تیمم کے بعد رجوع درست نہ ہوگا۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے حاشیہ ہدایہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کا فلسفہ بہترین انداز میں سمجھایا ہے:

جعل محمد طهارة التيمم ههنا ضرورية و فی مسئلة الرجعة مطلقة فإن المعتدة

إذا انقطعت دمها في الحيض الثالثة لأقل من عشرة فتيممت ينقطع حق الرجعة عنده كما إذا اغتسلت ، وهما جعلاهما مطلقة ههنا ، ضرورة في الرجعة حتى لا ينقطع حق الرجعة عندهما بالتيمم ما لم تصلي ؛ وذلك إنها مطلقة من حيث إنها غير موقفة كطهارة المستحاضة ضرورة من حيث إنها تلوث لا يرفع الحدث حقيقة حتى إذا وجد ماء يكون محدثا للحدث السابق، فمحمد أخذ في المسئلتين بالاحتياط وهما اعتبرا جانب الاطلاق في الإمامة لأن الشرع اعطى لها حكم الطهارة المطلقة حيث قال : يريد ليظهركم ولكنها في الحقيقة تلوث فعلا بهذا الحقيقة في غير الصلوة فلا ينقطع حق الرجعة ما لم يتأكد بمؤكد وهو الصلوة لأنها مقصودة بالتيمم والشئ يتأكد بما هو مقصود منه۔ حاشيه هدايه : ۱- ۱۲۹)

### حلاله کی شرط پر نکاح

اگر عورت سے حلالہ کی شرط پر نکاح کیا تو امام صاحب کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، البتہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی، امام یوسفؒ کے نزدیک نکاح ہی فاسد ہو جائے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نکاح تو صحیح ہو جائے گا؛ البتہ شوہر اول کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی۔

فان تزوجها بشرط التحليل كره وحلت للأول وقال أبو يوسف النكاح فاسد..... وقال محمد هو جائز لشروط الجواز ولا تحل للأول۔ (الإختیار : ۱۶۶ / ۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه بقوله عليه السلام لعن الله المحلل و المحلل له وهذا هو محمله، قال العيني قوله وهذا هو محمله يعني الحديث هو الكراهية وقد استدلل المصنف بهذا الحديث على كراهية النكاح المشروط به التحليل وظاهره يقتضي التحريم وهو مذهب أحمد ولكن يقال لما سماه محلا دل على صحة النكاح، لأن المحلل هو المثبت للحل فلو كان فاسدا لما سماه محلا۔ (البنایة : ۵ / ۴۸۱ مکتبہ نعیمیہ دیوبند)

قال العيني: هذا الحديث روى عن جماعة من الصحابةؓ عن عبد الله ابن مسعود اخرج حديثه الترمذی والنسائی من غير وجه عن سفیان الثوری عن ابی قیس وأسمه

عبد الرحمن بن ثروان الأودی عن هزيل بن شرحبيل الأودی عن عبد الله بن مسعود قال لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له ، الترمذی : حدیث حسن صحیح ( النهایة : ۸۰ / ۵ : مکتبه نعیمة دیوبند )

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے مشروط حلالہ کی کراہیت پر استدلال کیا ہے اگرچہ ظاہر ایہ حلالہ کی تحریم پر دلالت کرتی ہے جو کہ امام احمد کا مذہب ہے، لیکن ہماری دلیل نکاح کے درست ہونے اور حلالہ کے مکروہ ہونے کی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح ثانی کرنے والے کو محلل کہا ہے یعنی عورت کو شوہر اول کے لئے حلال کرنے والا اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ نکاح کو درست مانا جائے اس لئے کہ نکاح فاسد سے عورت حلال نہیں ہوتی ہے اور چونکہ آپ نے ایسے کام پر لعنت بھیجی ہے اس لئے اسے مکروہ قرار دیا گیا۔  
علامہ حنفی فرماتے ہیں:

فان تزوجها الثانی بشرط التحلیل ..... کرہ .... وتحل للأول لأنه لا يبطل بالشرط الفاسد وهذا عنده وهو الصحيح ( الدر المنتقى : ۹۱ / ۲ : کوئٹہ )  
علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه فان وطئها حلت للأول قال الأسیجایی اذا تزوجها بشرط التحليل بالقلب ولم يقل باللسان تحل للأول في قولهم جميعا لكونه نكاحا صحيحا أما اذا شرط الإحلال بالقول فالنكاح صحيح عند أبي حنيفة وزفر ويكره للثاني وتحل للأول قال أبو يوسف النكاح الثاني فاسد فان وطئها لم تحل للأول وقال محمد : النكاح الثاني صحيح ولا تحل للأول والصحيح قول أبي حنيفة وزفر وقاله في المضمرة أيضا واعتمده المذكورون قبله ( أى اصحاب المتن ) ( التصحيح والترجيح : ۳۴۷ بیروت )

### نکاح ثانی کے بعد کتنی طلاقوں کا اختیار ہوگا

اگر کسی مرد نے آزاد عورت کو ایک یا دو طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی اور اس نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئی تو شیخین کے نزدیک وہ

عورت تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی (یعنی زوج اول ازسرنو تین طلاقوں کا مالک ہوگا) اور زوج ثانی تین طلاقوں سے کم ایک اور دو کو اسی طرح منہدم کر دے گا جس طرح تین کو، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ زوج ثانی تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرے گا۔

واذا طلق الرجل الحرة تطليقة أو تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزواج آخر فدخل بها ثم عادت الى الأول عادت ثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث كما يهدم الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث۔ (قدوری: ۵/۳ بشری، الاختیار: ۱۶۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال العيني قوله وهو المثلث للحل أى للزوج هو مثبت للحل يعنى الحل الجديد لأنه لا يجوز أن يكون المراد الحل السابق ، لأنه تحصيل وهو فاسد لأن الحل السابق موجود فيما دون الثلاث فصارت المرأة بالزوج الثانى ملحقه بالأجنبية فلم تحرم على الزوج الأول الا بثلاث تطليقات ، لأن حكم الحل الجديد هذا (هداية مع البناء: ۱۵/ ۴۸۳ مكتبة نعيمه)

علامہ عینی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے انہدام ما دون الثلاث پر استدلال کیا ہے بایں طور کہ زوج ثانی کو محلل کہا گیا ہے اور اس سے جو حلت ثابت ہوگی وہ حل جدید ہی ہوگی، جو تین طلاقوں والی ہوگی، حل سابق نہیں، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گا، اس لئے کہ حل سابق تین سے کم میں پہلے سے ہی موجود تھی چنانچہ معلوم ہوا کہ زوج ثانی زوج اول کے لئے ازسرنو تین طلاقیں ثابت کرے گا؛ لہذا زوج اول تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

علامہ ترمذی و حاکمی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح وغیرہ کے حوالہ سے امام محمدؒ کا قول رائج قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے اور ملتقی کے متن میں بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے اور علامہ قاسم نے اصحاب ترجیح کی ایک جماعت کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کی ترجیح نقل فرمائی ہے، وہ اپنے شیخ ابن

ہام کی ترجیح کی جانب مائل نہیں ہوئے، اسی طرح صاحب مواہب الرحمن نے بھی ان کی طرف میلان نہیں کیا، حالانکہ بہت سے مسئلوں میں انہوں نے صاحب فتح کی ترجیح کو اختیار کیا ہے۔

والزوج الثانی یهدم بالدخول مادون الثلاث أيضا أى كما يهدم الثلاث إجماعا لأنه اذا هدم الثلاث فما دونها أولى خلافا لمحمد فمن طلقت دونها وعادت اليه بعد آخر عادت بثلاث لوحرة وثنتين لوأمة وعند محمد وباقي الأئمة بما بقى وهو الحق فتح وأقره المصنف كغيره۔

قوله واقره المصنف كغيره أى كصاحب البحر والنهر والمقدسى والشرنبلالى والرملى و الحموى كذا اشارت التحرير المحقق ابن أمير حاج، لكن المتون على قول الامام وأشار فى متن الملتقى الى ترجيحه، ونقل ترجيحه العلامة قاسم عن جماعة من أصحاب الترجيح، ولم يعرج على ما قاله شيخه فى الفتح وكذا لم يعرج عليه فى مواهب الرحمن مع أنه كثيرا ما يتبع صاحب الفتح فى ترجيحه ( رد المحتار مع الدر : ۵۲ / ۵ زكريا)

**فتاویٰ ہندیہ میں ہے:**

واذا طلق امرأته طلقة أو طلقتين... الخ ويهدم زوج الثانی الطلقة و الطلقتين كما يهدم الثلاث كذا فى الاختيار؛ شرح المختار وهو الصحيح كذا فى المضمرة۔ ( فتاوى : ۴۷۵ / ۱ زكريا)

**علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:**

واذا طلق الحرة طليقة أو طلقتين..... ويهدم الزوج الثانی مادون الثلاث من الطلاق وقال محمد: لا يهدم مادون الثلاث قال أبو المعالى وهو قول الشافعى والصحيح قولنا۔ ( التصحيح والترجيح : ۳۴۸ بيروت)

### **بیوی کو انت علی حرام کھنا**

اگر کسی نے اپنی بیوی کو 'انت علی حرام' کہا یعنی تو مجھ پر حرام ہے تو اگر اس نے اس سے جھوٹ بولنے کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر طلاق کا ارادہ کیا ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر تین طلاق کا ارادہ کیا ہے تو تین واقع ہوگی اگر ظہار کا ارادہ کیا ہے تو شیخین

کے نزدیک یہ ظہار ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے حرام کر لینا مراد لیا ہے یا کہا کہ کچھ بھی ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ ایلاء ہوگا۔

وان قال لإمرأته: انت علی حرام فان اراد الکذب صدق وان اراد الطلاق فواحدة بائنة وان نوى الثلاث فثلاث وان اراد الظهار فظهار (وقال محمد لا يكون ظهارا) وان اراد التحريم أولم يرد شيئا فهو ایلاء (والمتأخرون من اصحابنا صرفوا لفظة التحريم الى الطلاق) (الاختیار: ۱۷۱/۳ بیروت)

صاحب اختیار نے اس مسئلہ میں دو جگہ اختلاف ذکر کیا ہے اور ہدایہ میں بھی اسی طرح ہے، انت علی حرام سے ظہار کی نیت درست ہے یا نہیں اس میں شیخین اور امام محمد کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے لیکن بقول علامہ ابن ہمام اور دیگر محققین کے شمس الأئمہ نے نوادر میں ان کا یہ اختلاف ذکر کیا ہے ورنہ ظاہر الروایت میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ اس سے ظہار کی نیت کرنا درست ہے۔ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قوله وان اراد الظهار فهو ظهار وهذا عند ابی حنیفة وأبی یوسف کذا ذکره القدوری وليس مذکور فی ظاهر الرواية ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد فی مختصره ولا الطحاوی وانما نقله شمس الائمة عنهما فی النوادر خلافاً لمحمد..... وفي جوامع الفقه نقل عن محمد أنه ظهار اذا نوى به الظهار علی ما عرف النقل به عنه۔ (فتح القدیر: ۱۸۵/۴ زکریا، ومثله فی الدر المنقی: ۱۰۰/۲ کوئٹہ)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وظهار ان نواه أى الظهار وهذا عندهما وقال محمد ليس بظهار كذا فی الهداية تبعا للقدوری و شمس الائمة وليس الخلاف مذکور فی ظاهر الرواية۔ (البحر الرائق: ۱۱۴/۴ زکریا)

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر انت علی حرام سے متکلم نے تحریم کا ارادہ کیا یا کچھ بھی ارادہ نہیں کیا تو متقدمین حضرات کے نزدیک جیسا کہ صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے اس سے ایلاء مرد ہوگا اور متأخرین کے نزدیک عرف کی بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا جائیگا اور فتویٰ بھی اسی پر ہے گویا زمان و

مکان اور عرف و احوال کا اختلاف ہے دلیل و برہان کا نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان قال اردت التحريم اولم ارد به شيئا فهو يمين يصير به موليا لأن الاصل في تحريم الحلال انما هو يمين عندنا.... ومن المشايخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف (هدايه: ۴۱۳/۲)۔

یعنی تحریم کی نیت کرنے میں اصل تو یہی ہے کہ اس سے یمین مراد ہو لیکن مشائخ نے عرف کی

بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا ہے

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله قال لأمرأته انت على حرام: ايلاء ان نوى التحريم الخ أقول هكذا عبارة المتون هنا وعباراتها في كتاب الأيمان كل حل على حرام فهو على الطعام والشراب والفتوى على أنه تبين أمرأته من غير نية وذكر في الهداية هناك أنه ينصرف الى الطعام والشراب للعرف، فانه يستعمل فيها يتناول عادة فيحنت اذا أكل وشرب ولا يتناول المرأة الا بالنية واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب، وهذا كله جواب ظاهرا الرواية ثم ذكر اختيار المشايخ المتأخرين أنه تبين أمرأته بلانية.

وصاحله أن ظاهر الرواية انصرافه للطعام والشراب عرفا واذا نوى تحريم المرأة لا يختص بها بل يصير شاملا لها وللطعام والشراب وبه ظهر أن ما هنا من التفصيل بين نية تحريم المرأة أو الظهار أو الكذب أو الطلاق خاص بما اذا لم يكن اللفظ عاما بخلاف ما اذا كان عاما مثل كل حل أو حلال الله أو حلال المسلمين فانه ينصرف للطعام والشراب بلا نية للعرف وللمرأة أيضا ان نواها والفتوى على قول المتأخرين بانصرافه الى الطلاق البائن عاما كان أو خاصا...

وحاصله أن فيه عرفين: عرف أصلي وهو كونه يمين بمعنى الايلاء وعرف حادث وهو ارادة الطلاق وما قاله شمس الأئمة من أنه لا يصدق في القضاء بل يكون ايلاء مبني على العرف الأصلي والفتوى على العرف الحادث لأن كلام كل عاقد وحالف ونحوه يحمل على عرفه وان خالف ظاهر الرواية كما قالوا من أن الحاكم أو المفتي ليس له أن

یحکم أو یفتی بظاہر الروایة و یتروک العرف فکذا الصواب ما قاله شمس الأئمة من أنه لا یصدق قضاء ولكن حملة على الایلاء ليس هو الصواب فی زماننا بل الصواب حملة على الطلاق لانه العرف الحادث المفتی به (شامی: ۵/ ۷۶ زکریا، مثله فی الهدایة: ۱/ ۴۸۷ زکریا) مجمع الأنهر: ۱۲/ ۱۰۰ کوئٹہ، تبیین: ۱۳/ ۱۸۱ زکریا، التصحیح والترجیح: ۳۵۰ بیروت)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) اصلی (۲) حادث۔  
متقدمین نے عرف اصل کا اعتبار کرتے ہوئے انت علی حرام کے کلمہ کا حکم متکلم کی نیت پر موقوف کیا ہے اور اگر وہ تحریم کی نیت کرے یا پھر کچھ بھی نیت نہ کرے تو ظاہر الروایت کے مطابق اس سے ایلاء مراد ہوگا لیکن عرف حادث میں اس سے طلاق بائن مراد ہوتی ہے چاہے نیت ہو یا نہ ہو اور قاعدہ یہ ہے کہ جب عرفی اصلی کا مقابلہ عرف حادث سے کیا جائے تو عرف حادث کو مفتی بہ قرار دیا جاتا ہے۔

### طلقنی ثلاثاً بألف یا دو طلاق کا حکم

مسئلہ: عورت نے شوہر سے کہا 'طلقنی ثلاثاً بألف' تو مجھ کو تین طلاق دے، ایک ہزار کے بدلے میں؛ اس پر شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی لازم ہوگا اور اگر عورت نے یوں کہا ہو: 'طلقنی ثلاثاً علی ألف' اور اس پر اس نے ایک طلاق دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور وہ طلاق رجعی واقع ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ایک ہزار کے تہائی کے بدلے میں ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

ولو قالت: طلقنی ثلاثاً بألف فطلقها واحدة فعليها ثلث الألف، وإن قالت طلقنی ثلاثاً علی ألف فطلقها واحدة فلا شیء علیها عند ابی حنیفة وقال علیها ثلث الألف۔ (قدوری: ۵۱۸ بشری، الاختیار: ۱۳/ ۱۷۴ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن كلمة علی للشرط: قال الله تعالى يبايعنك علی أن لا يشركن بالله شيئاً، و من قال لامرأته أنت طالق علی أن تدخلی الدار كان شرطاً وهذا لأنه للزوم حقيقة

واستعیر للشرط لانه یلازم الجزء و اذا کان للشرط فالشرط لا یتوزع علی أجزاء الشرط بخلاف الباء لأنه للعوض علی مامر و اذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق ویملک الرجعة۔ (هدایہ: ۲-۴۱۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی کے حقیقی معنی تو لزوم کے ہے اور مجازی معنی شرط کے ہے چونکہ یہاں حقیقی معنی پر محمول کرنا مستعذر ہے اس لئے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے، اور دونوں کے درمیان لزوم کے اعتبار سے مناسبت ہے، لازم اور ملزوم میں بھی لزوم ہوتا ہے اور شرط و جزاء میں بھی، جیسے باری تعالیٰ کا قول 'یبايعنك علی أن لا یشرک باللہ شیئاً' میں عدم اشراک باللہ بیعت کی شرط ہے اور انت طالق علی ان تدخلی الدار میں وقوع طلاق کی شرط دخول دار ہے، اسی طرح یہاں بھی 'علی' شرط کے لئے ہے اور مشروط شرط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا اس لئے کہ مشروط وجود شرط کے وقت ہی پایا جاتا ہے اور شرط نام ہے جمیع اجزاء کا، لہذا جب تک شرط مکمل نہیں پائے جائے گی مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔ اس کے برخلاف باء کہ وہ عوض کے لئے آتا ہے اور عوض معوض پر منقسم ہوتا ہے۔ چنانچہ جب مسئلہ مذکور میں شوہر کے ایک طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر مال واجب نہیں ہوا تو شوہر کی جانب سے یہ ابتداء طلاق دینا سمجھا جائے گا اور یہ طلاق چونکہ صریح لفظ کے ذریعہ دی ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

قالت طلقنی ثلاثا بألف أو علی ألف فطلقها واحدة وقع فی الاول بائنة بثلثة أى بثلت الألف و فی الثانية رجعية مجانا لأن علی للشرط و قالاً کالباء. قوله لأن علی للشرط و الشرط لا یتوزع علی اجزاء الشرط.....

تنبیہ: قیل ان علی حقيقة للاستعلاء مجازاً للشرط و الحق انها حقيقة للاستعلاء ان اتصلت بالأجسام المحسوسة کقمت علی السطح و فی غیرها حقيقة فی معنی اللزوم الصادق علی شرط المحض نحو 'یبايعنك علی أن لا یشرکَن'، و أنت طالق علی ان تدخل الدار،" و علی المعاوضة الشرعية المحضة کبعنی هذا علی الف و العرفیة کافعل هذا علی أن اشفع لك عند زید، و مانحن فیہ مما یصح فیہ کل من معنی اللزوم لأن

الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتياض وذكر المال لا يرجح الثاني، فان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا تنقسم اجزاءه على اجزاء مقابله كما يصح جعله عوضا منقسما فلا يجب المال بالشك وعلى هذا يكون لفظ على مشتركا بين الاستعلاء وال لزوم لقيام دليل الحقيقة فيهما وهو المتبادر بمجرد الاطلاق وكون المجاز خيرا من الاشتراك هو عند التردد۔ (شامی : ۹۹ / ۵ زکریا)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ فقط ”علی“ اگر اجسام محسوسہ پر داخل ہو تو اس کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں اور مجازی معنی شرط کے اور اس کے علاوہ پر داخل ہو تو حقیقی معنی لزوم کے ہے جو شرط محض پر بھی بولا جاتا ہے جیسے کہ آیت کریمہ وغیرہ میں اور معاوضہ شرعیہ محضہ کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اور معاوضہ عرفیہ کے معنی میں بھی آتا ہے اور مسئلہ مذکورہ میں لزوم کے تمام معانی درست ہے اس لئے کہ طلاق شرط محض پر متعلق ہو سکتی ہے اور عوض سے بھی متعلق ہو سکتی ہے، اور مال کا ذکر ’معاوضہ‘ کے معنی کو ترجیح نہیں دے گا اس لئے کہ مال شرط محض بھی بن سکتا ہے، لہذا شک کی وجہ سے مال واجب نہیں ہوگا یعنی علی کو معاوضہ کے معنی میں لے کر تقسیم طلاق کی صورت میں مال کو تقسیم کر کے واجب نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال معلوم ہوا کہ ’علی‘ استعلاء اور لزوم کے معانی میں مشترک ہے، یعنی دونوں معنی حقیقی ہیں، اور لفظ کو مشترک ماننا اس کو مجازی معنی میں مراد لینے سے بہتر ہونے کے سبب ’علی‘ کے مجازی معنی ’معاوضہ‘ مراد نہیں لیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ’علی‘ بمعنی لزوم شرط کے لئے ہے اور شرط کے اجزاء پر مشروط تقسیم نہیں ہوتا، چنانچہ جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا اور لفظ صریح ہونے کی وجہ سے بلا کسی عوض طلاق رجعی واقع ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

وان قالت له طلقني ثلاثا على الف، فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند أبي حنيفة وتقع طلاق رجعية لأن كلمة ”على“ للشرط والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض وهذا هو الصحيح عند الحنفية (الفقه الإسلامی وأدلته ۷: ۴۷۳/۷ دیوبند)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فان قالت طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند أبى حنيفة قال الاسبيجابى وتقع واحدة وقالا عليها ثلث الالف وهو قول الشافعى و الصحيح قوله واعتمده الامام البرهانى والنسفى وغيرهما۔ (التصحيح الترجيح: ۳۵۲ بيروت)

علامہ اوشی فرماتے ہیں:

ولو قالت طلقنى ثلاثا على ألف درهم والمسئلة بحالها فهى رجعية بغير شيء۔ (فتاوى سراجية ۲۲۷ زم زم افريقه)

### ’أنت طالق وعليك ألف‘ میں مال کا لزوم

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ أنت طالق وعليك ألف تو مطلقہ ہے اور تجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہے، عورت نے قبول کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک عورت مطلقہ ہو جائیگی اور عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر قبول نہیں کیا تب بھی طلاق واقع ہو جائیگی اور کچھ لازم نہ ہوگا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قبول کیا ہو تو ہزار لازم ہوں گے ورنہ کچھ لازم نہ ہوگا۔

ولو قال لها أنت طالق وعليك ألف فقبلت طلقت ولا شيء عليها وكذلك إن لم تقبل وقالا ان قبلت فعليها الألف والا لا شيء عليها، (الاختیار: ۱۷۴/۳ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أن هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فإن قولهم أحمل هذا المتاع و لك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة اذا الأصل فيها الاستقلال ولا دلالة لأن الطلاق والعناق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دونه۔ (هدایہ: ۲-۴۱۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عليك الف جملہ تامہ ہے اور جملہ تامہ بغیر دلیل کے ماقبل کے ساتھ مربوط نہیں ہوتا، اس لئے کہ جملہ تامہ میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو، یہاں ماقبل کے ساتھ مربوط ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ طلاق مال سے جدا ہوتی ہے، اس کے برخلاف بیع و

اجارہ کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں معاوضہ ہیں پس ثابت ہو گیا کہ علیک الف کانت طالق سے کوئی تعلق نہیں، لہذا بلا کسی عوض کے طلاق واقع ہو جائیگی۔  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال أنت طالق وعلیک ألف أو قال لعبدہ أنت حر وعلیک ألف؛ طلقت وعتق  
مجانا وان لم یقبلا، وعندهما لا ما لم یقبلا واذا قبلا لزم المال۔ (القول المقدم فیہ  
راجح) (ملتی الأبحر: ۱/ ۲۸۱ بیروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے (کنز: ۴۵، بیروت، وقایہ ۱۰۹/۲  
مکتبہ تھانوی)

نوٹ: علامہ تمرتاشی و حصفی نے اس مسئلہ میں علامہ مقدسی کے حوالے سے صاحبین کے قول  
کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، حالانکہ صاحب ہدایہ اور دیگر محققین نے امام صاحب کے قول کو رائج قرار دیا  
ہے کسی نے بھی صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر نہیں کیا، نیز تعجب اس بات پر ہے کہ علامہ شامی نے  
بھی ان پر رد نہیں فرمایا (الدر المختار: ۱۵/۱۰ ازکریا)

### مباراة اور خلع کا فرق

مباراة اور خلع دونوں امام صاحب کے نزدیک ایسے حق ساقط کر دیتے ہیں جو میاں بیوی  
میں سے ایک کے دوسرے پر ہیں، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مباراة ساقط کر دیتا ہے اور خلع  
ساقط نہیں کرتا، امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں وہی حق ساقط کریں گے جو وہ بیان کریں۔

والخلع والمباراة یسقطان کل حق لكل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق  
بالنکاح عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف المباراة تسقط والخلع لا تسقط وقال محمد  
لا تسقطان الا ما سمیاه (قدوری: ۱۹/ ۵ بشری، الاختیار: ۱۸۵/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن الخلع ینبئ عن الفصل ومنه خلع النعل و خلع العمل و هو مطلق  
کالمباراة فیعمل باطلا قهما فی النکاح واحکامه و حقوقه (هدایہ: ۱۶/۲ مکتبہ

(بال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی جدا کرنے اور الگ کرنے کے ہیں اسی سے ”خلع النعل“ آتا ہے، یعنی پاؤں سے جوتے الگ کرنا اور ”خلع العمل“، یعنی کام کرنے والے کا کام سے الگ ہو جانا؛ پس معلوم ہوا کہ خلع بھی مبارات کی طرح مطلق ہے لہذا نکاح اور اس کے احکام اور حقوق میں ان دونوں کے اطلاق پر عمل کیا جائے گا یعنی خلع اور مبارات کے ذریعہ نکاح اور احکام نکاح اور حقوق نکاح سب ساقط ہو جائیں گے، زوجین نے ان کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی متن الملتقى والمباراة كالخلع يسقط كل منهما كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح فلا تطالب بمهر ولا نفقة ماضية مفروضة، ولا يطالب هو بنفقة عجلها ولم تمض مدتها ولا بمهر سلمه وخلع قبل الدخول. أقول: وبه علم أن المذكور في الفتاوى رواية رابعة و الصحيح ما نقلناه عن هذه الشروح والامتون من براءة كل منهما مطلقا بلا رجوع لاحد على الآخر بشيء من المهر خلافا لما استظهره المؤلف.

منحة الخالق على البحر: ١٤٧/٤ زكريا، مثله في ملتقى: ٢٨٢/١ بيروت

قاضیان میں ہے:

وان كان الخلع بلفظ المباراة فالجواب عند ابی حنیفة ما ذكرنا في الخلع عنده وعند محمد الجواب فيه أيضا ما ذكرنا في الخلع عنده وعند ابی یوسف الجواب في المباراة ما ذكرنا في الخلع عند أبی حنیفة (القول المقدم فيه راجح) (فتاوى خانية: ١/ ٥٢٩ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

والخلع والمباراة يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند ابی حنیفة ..... وقال الاسبيجاني وقال ابو يوسف في المباراة مثل ذلك، وفي الخلع لا يسقط به الا ما سميا وقال محمد: لا يسقط فيهما الا ما سميا وهو قول الشافعي والصحيح قول ابی حنیفة ومشی عليه الامام المحبوبي والنسفي

والموصلی وصدر الشریعة۔ (التصحیح الترحیح: ۳۵۲ بیروت)

خلاصہ یہ کہ مباراتہ کے ذریعہ بھی خلع کی طرح میاں بیوی دونوں پر سے وہ حقوق ساقط ہو جائیں گے جن کا تعلق نکاح سے ہے جیسے مہر کا مطالبہ، نفقہ ماضیہ مفروضہ، نفقہ معجلہ جس کی ابھی مدت نہ گزری ہو اور اسی طرح وہ مہر جو عورت کو سپرد کردی ہو پھر قبل الدخول خلع کیا جائے تو اس کا بھی مطالبہ ساقط ہو جائے گا وغیرہ۔ اس کے علاوہ دیون اور دیگر حقوق جو کسی اور سبب سے واجب ہوئے ہوں ساقط نہیں ہوں گے۔ (فتاویٰ خانیہ: ۵۳۰/۱ زکریا)

## باب الظہار

### کفارہ ظہار میں مشترکہ غلام کا نصف آزاد کرنا

ایک شخص نے کفارہ ظہار میں مشترکہ غلام کا نصف آزاد کر دیا اور باقی حصہ کی قیمت کا ضامن ہو گیا پھر اس کو بھی آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر آزاد کرنے والا مالدار ہے تو جائز ہے اور تنگدست ہے تو جائز نہیں ہے۔

وان اعتق نصف عبد مشترك عن الكفارة وضمن قيمة باقية فأعتقه لم يجز عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجزئه ان كان المعتق موسرا وان كان معسرا لم يجز۔ (قدوری: ۵۲۳ بشری)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:  
ولابی حنیفة أن نصیب صاحبه ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمنان ومثلہ یمنع الکفارة۔ (ہدایہ: ۴۲۰/۲ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق مجزی ہوتا ہے، اس لیے جب اس نے آدھا غلام آزاد کیا تو وہ آزاد ہو گیا؛ لیکن کفارہ ادا نہیں ہوا اور رہا نصف آخر جو اس کے شریک کی ملک میں ہے اس میں نقصان واقع ہو گیا پس جب وہ ضمان دیکر اس کا مالک ہوا تو ناقص کا مالک ہوا اور ناقص غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبد مشترك وضمن قيمة باقيه وأعتقه لم يجز عند أبي حنيفة وعند  
هما يجوز: وهذه من فروع تجزى العتق وقد قال الاسيبجاني فيه الصحيح قول أبي  
حنفية وعلى هذا مشى المحبوبي والنسفي وغيرهما، التصحيح والترجيح: ۳۵۵ .  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه لايجوز خلافا لهما ( القول المقدم فيه  
راجع ) ( ملتقى الأبحر: ۱/ ۲۸۴ بیروت )

### کفارہ ظہار میں نصف غلام آزاد کر کے جماع کرنا

اگر کفارہ کا نصف غلام آزاد کیا پھر اس عورت سے جماع کر لیا جس سے ظہار کیا تھا اس کے  
بعد دوسرا نصف آزاد کیا تو امام صاحب کے نزدیک کفارہ کی طرف سے یہ غلام آزاد کرنا کافی نہ ہوگا،  
صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا۔

وان اعتق نصف عبده ثم جامعها ثم اعتق باقيه لم يجزه عنده وعندهما يجزئه۔ ( الاختيار: ۱۸۰/ ۳، قدوری: ۵۲۳ )

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز  
قال في الهداية عند أبي حنيفة لأن الاعتاق يتجزأ عنده وقد قدمنا تصحيح الاسيبجاني  
لقول الامام في تجزى الاعتاق وعلى هذا مشى المحبوبي والنسفي وغيرهما۔  
(التصحيح والترجيح: ۳۵۵ بیروت)  
علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لو حرر نصف عبده ثم جامع المظاهر منها ثم حرر باقيه ( فانه لايجوز  
عنده.... خلافا لهما ) ( القول المقدم فيه راجح ) ملتقى الأبحر: ۱/ ۲۸۴ بیروت )

### کفارہ ظہار کے روزوں کے درمیان وطی کر لینا

جس عورت سے ظہار کیا تھا اگر دو ماہ کے اندر اس سے وطی کر لی خواہ رات میں جان بوجھ کر

ہو یا دن میں انجانے میں تو طرفین کے نزدیک از سر نو روزے رکھے گا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ از سر نو روزہ رکھنا لازم نہیں ہے۔

فان جامع التی ظاہر منها فی خلال الشهرین لیلا عامداً أو نہارا ناسیا استأنف عند ابی حنیفة ومحمد (وقال أبو یوسف لاستأنف) قدوری : ۵۲۴ بشری، الاختیار : ۱۸۰/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهما أن الشرط فی الصوم قبل المسیس وان یکون خالیاً عنه ضرورةً بالنص و هذا الشرط ینعدم به فیستأنف وان افطر منها یوما بعدر أو بغير عذر استأنف لفوات التتابع وهو قادر علیه عادة. (ہدایہ : ۳۲۱/۳ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ صوم کے لئے دو شرطوں کی رعایت ضروری ہے ایک روزہ وطی سے پہلے ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ وطی سے خالی ہو یعنی وطی سے پہلے پورے دو مہینے کے روزے پے در پے مکمل ہونے چاہئے لیکن درمیان میں وطی کرنے کی وجہ سے شرط پوری نہ ہونے کی بناء پر کفارہ باطل ہو گیا لہذا از سر نو رکھنے پڑیں گے۔ علامہ آفندی فرماتے ہیں:

(۱) فان وطئها فیہما لیلا عمداً أو نہارا ناسیا استأنف خلافاً لأبی یوسف (مجمع الأنهر : ۱۲۳/۲ کوئٹہ)

(۲) خلافاً لأبی یوسف : أى قال الشرط عدم فساد الصوم فلو وطأها لیلا أو نہارا ناسیا لا یستأنف والصحیح قولہما لأن المأمور به صیام شهرین متتابعین لامسیس فیہما (مجمع الأنهر : ۱۲۳/۲ کوئٹہ)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان وطئ فیہما لیلاً أو یوما ناسیاً أو افطر استأنف الصوم أى وطئ المظاهر منها عند أبی حنفیة ومحمد وقال أبو یوسف : الشرط عدم فساد الصوم فلو جامعها لیلا أو نہارا ناسیا لا یستأنف والصحیح قولہما لأن المأمور به صیام شهرین متتابعین

لامسیس فیہما فاذا جامعہا فی خلالہما لم یأت بالمور بہ (البحر الرائق : ۱۷۸ / ۴ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

استأنف الصوم عند أبي حنيفة ومحمد، قال في زاد الفقهاء وقال أبو يوسف والشافعي: لايسأنف والصحيح قولنا وعليه مشي البرهاني والنسفي والموصلي وصدر الشريعة۔ (التصحيح والترجيح: ۳۵۵ بیروت)

## باب اللعان

### لعان کی فرقت طلاق یا حرمت مؤبدہ

جب میاں بیوی دونوں لعان کر لے تو قاضی تفریق کر دے گا اور فرقت طرفین کے نزدیک طلاق بائن ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔

واذا التعنا فرق القاضي بينهما وكانت الفرقة تطليقة بائنة عند ابي حنيفة ومحمد و قال ابو يوسف يكون تحريما مؤبدا۔ (قدوری : ۵۳۸، الاختیار : ۱۸۵ / ۳)

اس مسئلہ میں میں فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحكم لها ولايجتمعان ماداما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولاحكمه بعد الاكذاب فيجتمعان۔ (ہدایہ: ۴۲۴ / ۲ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے رجوع کرنا ہے اور رجوع کرنے کے بعد شہادت کا حکم باطل ہو جاتا ہے اور حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب تک وہ لعان کرنے والے ہیں تب تک جمع نہیں کیے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد نہ باہمی لعان باقی رہا اور نہ اس کا حکم، لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

علامہ داماد آئندہ فرماتے ہیں:

واذا تلاعن افرق الحاكم بينهما..... وهو اى التفريق طليقة بائنة على الصحيح فيجب العدة مع النفقة والسكنى هذا عند الطرفين. (مجمع الانهر: ۱۳۳ / ۲ کوئٹہ)

علامہ قسٹانی فرماتے ہیں:

ثم ای بعد اللعان یفرق القاضی بینہما.... فتبین بطلقة علی الصحیح فتجب العدة مع النفقة والسکنی وهذا عند الطرفين (جامع الرموز: ۵۶۹/۱ کراچی)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

وإذا فرغا من الملاءنة فرق القاضی بینہما وان أبیا التفريق فیکون تطليقة بائنة۔ (فتاویٰ سراجیہ: ۲۳۰ زم زم افریقہ)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وكانت الفرقة تطليقة بائنة عند ابی حنفیة ومحمد وقال ابو یوسف تحريما مؤبدا قال الاسبيجابی والصحيح قولهما. (التصحيح والترجيح: ۳۵۶)

### حمل کا انکار کرنے پر لعان

اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام صاحب کے نزدیک لعان واجب نہیں ہوگا، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو لعان واجب ہوگا۔

وإذا قال: حملك ليس مني فلا لعان وقالوا ان ولدت لأقل من ستة أشهر من يوم القذف يجب اللعان (الاختیار: ۱۸۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصير قاذفا، قلنا إذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط. (هداية: ۴۲۵/۲ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت حمل کی نفی کی گئی اس وقت حمل کا ہونا یقینی نہیں ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں ہوا بھری ہو جس کو حمل خیال کر لیا گیا ہو، اس وجہ سے شوہر تہمت لگانے والا شمار نہ ہوگا اور جب قذف ثابت نہیں ہوا تو لعان واجب نہ ہوگا۔

رہا مسئلہ چھ مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہونے کا تو اس سے بھی قذف ثابت کر کے لعان واجب

نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ جس وقت شوہر نے حمل کی نفی کی اس وقت تو حمل کے متیقن نہ ہونے کی وجہ سے قذف نہیں ہوا؛ البتہ شوہر کا کلام معلق بالشرط کی طرح ہو گیا کہ شوہر نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ حمل مجھ سے نہیں ہے اور قذف کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا اور جب قذف نہیں ہوا تو لعان بھی واجب نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان: قال في الهداية وهذا قول أبي حنيفة.... وقال أبو يوسف ومحمد واللعان يجب اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر ومشى على قول الامام الامام البرهانی والنسفی والمصلى وصدر الشريعة (التصحیح الترجیح: ۳۵۶ بیروت) علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولا بنفى الحمل لأنه لا يتيقن بقيامه عند القذف لاحتمال أنه انتفاخ ولو تيقنا بقيامه وقته، بأن ولدت لأقل من ستة أشهر صار كأنه قال ان كنت حاملا فحملك ليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط وهذا قول الامام وعندهما يجرى اللعان اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر للتيقن بقيامه وجوابه ما مر. (البحر الرائق: ۴/۲۰ زكريا، مثله في رد المحتار على الدر: ۱۵/۱۹۱ زكريا، تبیین: ۳/۲۳۵ زكريا)

### پیدائش کے بعد نسب کی نفی کب تک درست ہے

امام صاحب کے نزدیک مرد نے بچے کی پیدائش کے بعد فوراً ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی ہے یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں، اس زمانہ میں بچے کے نسب کی نفی کر دی تو نفی کرنا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے لعان جاری ہوگا اور اگر اس زمانہ کے بعد نفی کی تو لعان جاری ہوگا البتہ نسب ثابت رہے گا اور نفی درست نہ ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ مدت نفاس کے اندر اندر بچے کی نفی کرنا صحیح ہے، اس کے بعد نہیں۔

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفى الحال التى تقبل التهنة فيها وتبتاع له آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب وقال أبو يوسف<sup>۷</sup>

و محمد یصح نفیہ فی مدة النفاس (قدوری: ۵۲۹ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول رائج ہے:

وله أنه لا معنى للتقدير لأن الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبوله التهنية أو سكوته عند التهنية أو ابتياعه متاع الولادة أو مضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفى (هدايه: ۴۲۶/۲ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ زمانہ تأمل اور غور و خوض کے لئے ہوتا ہے اور تأمل اور غور کرنے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں، اس لیے ہم نے ان چیزوں کا اعتبار کیا جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں اور وہ چیزیں جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں وہ بچہ کی ولادت پر مبارکبادی قبول کرنا یا مبارک بادی کے وقت خاموش رہنا یا ولادت کا سامان خریدنا یا اتنے وقت کا ایسی حالت میں گذر جانا کہ شوہر نے بچہ کی نفی نہیں کی؛ یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر بچہ کی پیدائش سے خوش ہے، اور اس کو اپنا فرزند سمجھتا ہے، اب اگر اس کے بعد نفی کرتا ہے تو یہ نفی کرنا درست نہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

نفى الولد عند التهنية وابتياح آلة الولادة صح وبعده لا ولاعن فيهما، قال الشامي: قوله وبعده لا أى بعد قبول التهنية أو سكوته عندها وشرآ آلة الولادة و سكوته عن النفى ومضى ذلك الوقت اقرار منه، قال فى الفتح: وهذا من المواضع التى اعتبر فيه السكوت رضا الا فى رواية عن محمد فى ولد الأمة: اذا هنى به فسكت لا يكون قبولا لأنه غير ثابت إلا بالدعوة والسكوت ليس دعوة ونسب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه فى النفى. (شامی: ۱۶۲/۵ زکریا)

علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

(قوله وبعده لا) أى ان انفاه بعد زمان الابتياح والتهنية لا ينتفى عنده وهو الصحيح. (طحاوی علی الدر: ۲۰۸/۲ مکتبہ الاتحاد دیوبند)

علامہ حاکمی فرماتے ہیں:

ولو نفى الزوج الولد عند التهنية أو ابتياح آلة الولادة صح نفیہ ولا عن به و ان نفى

بعد ذلك لاعن لوجود القذف ولا ينتفى نسب الولد وعندهما يصح النفي في مدة النفاس والصحيح قول الامام ( الدر المنتقى: ۲/ ۱۳۶ كونه ) علامة قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفى الحال التي تقبل التهنة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولا عن به وان نفاه بعد ذلك لا عن ويثبت النسب وقال أبو يوسف ومحمد: يجوز نفيه في مدة النفاس ، قال أبو المعالي الصحيح قول أبي حنيفة واعتمده المحبوبي والنسفي والموصلي وصدر الشريعة. ( التصحيح والترجيح: ۳۵۶ بيروت )

## باب العدة

### عدت طلاق میں شوہر کا انتقال

مرض الموت میں کسی عورت کو طلاق دی گئی اور مطلقہ کی عدت ہی میں شوہر کا انتقال ہوا، اس طرح مطلقہ وارث ہوئی، تو اس صورت میں طلاق کی عدت جاری رہتے ہوئے اس پر شوہر کی عدت وفات بھی آگئی، تو طرفین کے نزدیک اس کی عدت دو مدتوں میں سے مدت دراز ہوگی امام ابو یوسف کے نزدیک تین حیض ہوگی۔

واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها بعد الأجلين عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف عدتها ثلث حيض. ( قدوری: ۵۳۲ بشری، الاختیار: ۳/ ۱۸۹/ ۱ بیروت ) اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے:

ولهما أنه لما بقى في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطاً فيجمع بينهما. (هداية: ۲/ ۴۹۶ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جب نکاح وراثت کے حق میں باقی ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں شمار کیا جائے گا، اور اس وجہ سے دونوں عدتیں جمع کر دی گئیں کیوں کہ وہ عورت حقیقتاً تو بائنہ ہے اور حکماً متوفی عنہا زوجہا ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وزوجة الفار ابعد الأجلين أى عدة زوجة الفار ابعد الأجلين من عدة الوفاة ومن عدة الطلاق... وقال أبو يوسف: تعدد عدة الطلاق وهو القياس... وجه الاستحسان أنها لما ورثت جعل النكاح قائما حكما الخ (تبیین: ۳/ ۲۵۴ زکریا مثله فى النهر: ۲/ ۴۷۹ دار الايمان سهارنپور)

خلاصہ یہ کہ صاحب تبیین اور صاحب نہر نے طرفین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ورثت المطلقة فى المرض فعدتها ابعد الأجلين ، قال جمال الاسلام فى شرحه : وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف: عدتها ثلاث حيض والصحيح قولهما واعتمده المحبوبي والنسفي وغيرهما . (التصحيح والترجيح : ۳۵۸ بيروت) یعنی اصحاب متون نے بھی طرفین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ومن طلقت فى مرض موت رجعيًا كالزوجة وان بائنا تعند بأبعد الأجلين وعند ابى يوسف كالرجعي . (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر : ۱۸/ ۲۹۱ بيروت)

### معتدہ بائنہ سے شوہر دوسرا نکاح کر کے طلاق قبل الدخول دے

اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر عدت میں اس سے نکاح کر لیا، اور قبل الدخول طلاق دے دی تو شیخین کے نزدیک شوہر پر کامل مہر اور عورت پر مستقل دوسری عدت واجب ہوگی، امام محمد فرماتے ہیں: شوہر پر نصف مہر اور عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا واجب ہوگا۔

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فى عدتها وطلقها قبل أن يدخل بها فعليه مهر كامل وعلیها عدة مستقبله عند أبى حنيفة و أبى يوسف و قال محمد لها نصف المهر وعلیها إتمام العدة الأولى. قدوری: ۵۳۶

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنها مقبوضة فى يده حقيقة بالوطى الأولى وبقى أثره وهو العدة فإذا جدد

النکاح وهی مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح ، كالغاصب يشتري المغصوب الذى فی يده بصير قابضا بمجرد العقد، فوضح بهذا أنه طلاق بعد الدخول . هدايه : ۲- ۴۳۱ .

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے اپنے شوہر کے قبضہ ہی میں ہے، اور ابھی تک وطی اولی کا اثر عدت بھی باقی ہے، پس جب شوہر نے عدت کے زمانے میں تجدید نکاح کیا، دراصل حالیکہ وہ عورت نکاح اول کے دخول کی وجہ سے مقبوضہ بھی ہے تو نکاح اول میں دخول والا قبضہ اس دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس جب اس نے طلاق دی تو گویا نکاح ثانی میں بھی دخول کے بعد طلاق دی، لہذا شوہر پر پورا مہر اور عورت پر مستقلاً دوسری عدت واجب ہوگی، اس کی مثال غصب کا ایک مسئلہ ہے، وہ یہ ہے کہ غاصب نے مقبوضہ شیئی مغصوب کو مالک سے خرید لیا تو وہ عقد بیع سے ہی قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، جدید قبضہ کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیوں کہ جو قبضہ حالت غصب میں تھا وہی بیع کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہو گیا، چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ نکاح ثانی کے بعد طلاق بعد الدخول ہے، نہ کہ قبل الدخول۔ اور طلاق بعد الدخول کی صورت میں کامل مہر اور عدت واجب ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عدتها و طلقها قبل أن یدخل بها فعليه مهر كامل و علیها تمام عدة مستقبله عند أبی حنیفة و أبی یوسف و قال محمد لها نصف المهر و علیها تمام العدة الأولى . قال الاسیجایی الصحیح قولهما واختار المحبوی و النسفی و غیرهما . التصحیح و الترجیح : ۳۶۱ .

### معتدہ کے بچے کا نسب

کسی معتدہ نے بچہ جنا تو امام صاحب کے نزدیک جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے پیدا ہونے کی گواہی نہ دیں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا الا یہ کہ وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر اس کا اعتراف کر لے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں ایک عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابی حنفية<sup>ؒ</sup> الا أن يشهد بولادتها رجلا ن أو رجل وامرأتان الا أن يكون هناك حبل ظاهر أو اعتراف من قبل الزوج فيثبت من غير شهادة ، وقال أبو يوسف ومحمد يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة۔) قدوری : ۵۳۷ بشری، الاختیار : ۱۹۶ / ۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنفية أن العدة تنقضى باقرارها بوضع الحمل والمنقضى ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل أو صدر الاعتراف من الزوج لأن النسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها۔) ہدایہ ۴۳۶ / ۲ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو اس کی عدت گزر گئی اور جو چیز گزر گئی وہ حجت نہیں ہوتی بلکہ حجت وہ ہوتی ہے جو موجود ہو پس نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی چنانچہ شہادت تامہ کا ہونا ضروری ہے اور شہادت تامہ یہ ہے کہ دو مرد گواہی دیں یا دو عورتیں اور ایک مرد؛ ہاں اگر حمل ظاہر ہو یا شوہر حمل کا اقرار کر چکا تو کمال شہادت کی شرط نہیں اس لئے کہ نسب تو ولادت سے پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے اور ہا مسئلہ تعیین کا تو وہ ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابی حنيفة الا أن يشهد بولادته رجلا ن أو رجل وامرأتان..... إلخ واعتمد قوله المحبوبي والنسفی والموصلى وصدر الشريعة۔ ( التصحيح والترجيح : ۳۶۱ بیروت )

قاضی خان میں ہے:

وان جحدت الورثة الولادة ولا النسب الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين في قول ابی حنيفة وقال صاحبه : يثبت بشهادة القابلة ( القول المقدم فيه راجح كما هو دأبه ) ( فتاوى قاضیخان : ۵۵۷ / ۱ زکریا )

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولا تثبت ولادة المعتدة الابشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعندهما تكفي شهادة امرأة واحدة وان كان حبل ظاهر أو اعترف الزوج به تثبت بمجرد قولها فلا احتياج الى الشهادة وعندهما لا بد من شهادة امرأة۔ (القول المقدم فيه راجح كما صرح الشامي) (۲۹۶/۱ بیروت)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

المطلقة طلاقا بائنا أو رجعيا اذا جاء ت بالولد لا يثبت النسب الابشهادة رجلين اورجل وامرأتين بخلاف ما اذا أقر الزوج بالحبل وكان الحبل ظاهرا حتى يثبت بشهادة القابلة۔ (فتاوى سراجية: ۲۳۴ زم زم افريقه)

### ان ولدت فأنت طالق کا حکم

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو نے بچہ جنا تو تجھے طلاق؛ پھر ایک عورت نے بچہ جننے پر گواہی دی تو امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ واقع ہو جائے گی۔ ولو قال لها: ان ولدت فأنت طالق فشهدت امرأة بالولادة لم تطلق وقالا تطلق۔ (الاختیار: ۱۹۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ولأبي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لأن شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها (هداية: ۴۳۷/۲) امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حانث ہونے کا دعویٰ کیا ہے یعنی وقوع طلاق کا اور شوہر اس کا منکر ہے لہذا عورت کا یہ دعویٰ بغیر حجت کاملہ کے ثابت نہیں ہوگا اور رہا مسئلہ ولادت کے باب میں ایک عورت کی شہادت کے معتبر ہونے کا تو وہ ضرورۃ معتبر ہے اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتی، لہذا ولادت کے باب میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی اور اس کے علاوہ طلاق وغیرہ میں نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق اس کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان علق طلاقها بالولادة فشهدت بها امرأة لاتطلق خلافا لهما. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى البحر: ۱/ ۲۹۷ بیروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔

(وقایہ ۲/ ۴۵ مکتبہ تھانوی، کنز ۸/ بیروت، مختار متن الاختیار: ۳/ ۹۶ بیروت)

**حاملہ کے حمل کے اقرار کے بعد ولادت پر طلاق کو معلق کرنا**

اگر شوہر نے کسی عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کر لیا پھر اس کو کہا کہ اگر تو نے بچہ جنا تو تجھے تین طلاق، اس کے بعد اس عورت نے ولادت کا اقرار کیا تو امام صاحب کے نزدیک بغیر شہادت کے محض اس کے قول سے ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی، صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک عورت کی گواہی کا ہونا ضروری ہے، اس کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وان اعترف بالحبل تطلق لمجرد قولها وقال لا بد من شهادة امرأة تشهد بالولادة) الاختیار: ۱۹۷/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأن الاقرار بالحبل اقرار بما يفرض اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها مؤمنة فيقبل قولها في رد الامانة (هدایہ: ۲/ ۴۳۷ بلال)

امام صاحب نے دو دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) شوہر کی جانب سے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار درحقیقت ولادت کا اقرار ہے اور جب شوہر کی طرف سے ولادت کا اقرار پایا گیا تو شہادت کی ضرورت باقی نہ رہی۔ (۲) شوہر نے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کر کے اس کے امیۃ ہونے کا اقرار کیا ہے اور امانت واپس کرنے میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے لہذا بغیر شہادت کے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اعترف بالحبل تطلق بمجرد قولها وعندهما لا بد من شهادة امرأة (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱/ ۲۹۷ بیروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (کنز: ۳۸ بیروت، وقایہ: ۲/۱۳۵ مکتبہ تھانوی، مختار متن الاختیار: ۳/۹۶ بیروت)

## باب النفقة

### بیوی کے نفقہ میں ایک خادم یا دو خادم

طرفینؒ کے نزدیک شوہر پر بیوی کے لئے ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔

ويفرض لها نفقة خادم واحد.... وقال أبو يوسف يفرض لخادمين (الاختیار: ۴/ ۴ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ اور علام قاسم وغیرہ نے طرفینؒ کا قول مفتی بہ ذکر کیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الواحد يقوم بالأمرين فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفاية بنفسه كان كافيا فكذا اذا قام الواحد مقام نفسه (هدایہ: ۲/ ۴۴۳ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم گھر کے اور باہر کے دونوں کے کام پورا کر سکتا ہے لہذا دو خادموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر خود بیوی کے کاموں کی کفایت کر لے تو بلا خادم کے بھی کافی ہو جاتا ہے تو اسی طرح اگر شوہر نے اپنی جگہ ایک خادم کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا يفرض لأكثر من خادم واحد الهداية وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف: يفرض لخادمين قال الاسبيجاني والصحيح قولهما وعليه مشي المحبوبي والنسفي (التصحيح والترجيح: ۳۶۷ بیروت)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وروى صاحب الاملاء عن ابي يوسف أن المرأة اذا كانت ممن يحل مقدارها عن

خدمة خادم واحد أنفق على من لا بد لها منه من الخدم ممن هو أكثر من الخادم الواحد أو الاثنين أو أكثر من ذلك قال : وبه نأخذ كذا في غاية البيان۔ وفي الظهيرية والواجبة المرأة اذا كانت من بنات الأشراف ولها خدام يجبر الزوج على نفقة خادمين۔ فالحاصل أن المذهب الأقصر على واحد مطلقا والماخوذ به عند المشايخ قول أبي يوسف۔ (شامی ۳۰۶/۵ زکریا ومثله فی البحر : ۳۱۰/۴ زکریا)

علامہ شلمی فرماتے ہیں

وروی أصحاب الاملاء عنه وأنه قال : ان المرأة ان كانت ممن يحل مقدارها عن خدمة خادم واحد أنفق على من لا بد لها منه من الخدم ممن هو أكثر من الخادم الواحد أو الاثنين أو أكثر من ذلك قال وبه نأخذ۔ (حاشية الشلبی : ۳۰۷/۳ زکریا)

علامہ شامی وغیرہ کے کلام کا خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت تو ایک غلام پر ہی اقتضا کرنے کے بارے میں ہے، البتہ بقدر ضرورت مشائخ نے امام ابو یوسف کے قول کو بھی اختیار کیا ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مشہور روایت کے مطابق طرفین کی طرح ایک ہی غلام کا نفقہ واجب ہوگا البتہ غیر مشہور روایت کے مطابق دو اور اس سے زیادہ غلام واجب ہوں گے۔  
علامہ آفندی فرماتے ہیں :

وعند أبي يوسف في غير المشهور عنه لأن المشهور من قوله كقولهما كما في الطحاوی (مجمع الأنهر ۱۷۷/۲ کوئٹہ)  
علامہ شلمی فرماتے ہیں :

وعن أبي يوسف أنه يفرض نفقة خادمين ... وفي التحفة وهذا الذي ذكره عن أبي يوسف غير المشهور عنه لأن المشهور من قوله كقولهما وبه صرح الطحاوی في مختصره (حاشية الشلبی : ۳۰۷/۳ زکریا ، مختصر الطحاوی : ۲۲۳ کراچی)

**شوہر کی موت کے بعد پیشگی دیے ہوئے نفقہ کا حکم**

اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا نفقہ پیشگی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو شیخینؒ کے نزدیک عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا۔

امام حمّ فرماتے ہیں کہ جتنا زمانہ گزر گیا ہے اس کے نفقہ کا حساب کر لیا جائے اور جو بچے وہ شوہر کا ہوگا۔

وان اسلفها نفقة سنة ثم مات : لم يسترجع منها بشيء ، وقال محمد يحتسب لها بنفقة مامضى وما بقى للزوج (قدوری ۵۴۴ بشری)  
اس مسئلہ میں فتویٰ شیخین کے قول پر ہے۔

ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلوات بعد الموت لانتفاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلك من غير استهلاك لا يسترد بشيء منها بالاجماع۔  
(ہدایہ: ۴۴۴/۳ بلال)

شیخین کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے جو عورت کے قبضہ کر لینے سے تام بھی ہو گیا ہے اور بہہ میں واہب اور موہوب لہ میں سے کسی ایک کی موت کے بعد دوسرا شخص شی موہوب میں رجوع نہیں کر سکتا ہے لہذا بیوی کو کوئی چیز بہہ کر دینے کے بعد شوہر کے لئے اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے اور چونکہ بہہ قبضہ کے ذریعہ تام ہو جاتا ہے، اسی بناء پر اگر نفقہ بغیر استہلاک کے ہلاک ہو جائے تو بالاجماع شوہر بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولا ترد النفقة والكسوة المعجلة بموت أو طلاق عجلها الزوج أو أبوه ولو قائمة ، به يفتى۔ قوله عجلها الزوج أو أبوه لما في اللولو الحية وغيرها أبو الزوج اذا دفع نفقة امرأة ابنه مائة ثم طلقها الزوج ليس للأب أن يسترد مادفع ، لأنه لو أعطاه الزوج والمسألة بحالها لم يكن له ذلك عند أبي يوسف وعليه الفتوى ( در المحتار مع الدر المختار: ۳۱۵/۵ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولا ترد المعجلة : ای لا ترد النفقة المعجلة بموت أحدهما ونحوه بأن عجل لها نفقة شهر بعد فرض القاضي أو التراضي ثم مات أحدهما، أطلقه فشمّل ما اذا كانت قائمة اوها لكة ، فان كانت هالكة فلا ترد شيئا اتفاقا وان كانت قائمة أو مستهلكة فكذلك عندهما۔ وقال محمد: يحتسب لها نفقة مامضى وما بقى فهو للزوج وعلى هذا

الخلاف الكسوة لأنها استعجلت عوضاً عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فبطل العوض بقدره ولهما أنها صلة وقد اتصل بها القبض ولا رجوع في الصلوات بعد الموت لانتهاء حكمها كما في الهبة وفتح القدير، والفتوى على قولهما. البحر الرائق: ۴/۳۲۳ زكريا مثله في مجمع الأنهر: ۲/۱۸۴ كوئته فتاوى هندية میں ہے:

ولاترد النفقة المعجلة ولوقائمة لموت أحدهما أو تطليقه إياها عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعليه الفتوى۔ (فتاوى هندية: ۲/۵۵۱ زكريا)

### والدين کا اپنے نفقہ میں بیٹے کا سامان بیچنا

امام صاحب کے نزدیک اگر لڑکے کے والدین نے اس کا سامان اپنے نفقہ میں بیچا تو جائز ہے اور اگر زمین بیچی تو جائز نہیں ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے۔ وإذا باع الأب متاع ابنه في نفقته جاز وقال لا يجوز، وفي العقار لا يجوز بالاجماع. (قدوری: ۵۴۷ بشری الاختیار: ۴/۱۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا كان لابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابوية وإذا باع أبوه متاعه في نفقته جاز عند أبي حنيفة وهذا استحسان ولا يبي حنيفة أن للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى أن للوصي ذلك فالأب أولى لو فور شفقتة وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لأنها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الأقارب لانه لا ولاية لهم أصلاً في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر وإذا باع الاب والثلث من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له أن يأخذ منه بنفقته لأنه من جنس حقه۔ (هدایہ: ۲/۴۵۰ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ باب کو اپنے غائب بیٹے کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے اور حفاظت ہی کی خاطر وصی کو یہ ولایت حاصل ہے کہ غائب بالغ وارث کے سامان کو فروخت کر دے، پس جب وصی کو ولایت حاصل ہے تو پاب کو اس کی شفقت کی زیادتی کی بناء پر بدرجہ اولیٰ ولایت حاصل ہوگی اور مال منقول کو بیچنا از قبیل حفاظت ہے جبکہ مال غیر منقولہ میں یہ

بات نہیں ہے، کیوں کہ وہ خود محفوظ ہوتے ہیں۔

بہر کیف جب یہ بیع جائز ہے تو اس سے حاصل ہونے والا ثمن چونکہ والدین کے حق نفقہ کی جنس میں سے ہے لہذا ان کے لئے شرعاً جائز ہے کہ وہ اس میں سے اپنے نفقہ کے بقدر وصول کریں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

بیع الأب لأنه له ولاية التصرف لا الأم ولا بقية اقاربه ولا القاضي اجماعاً عرض ابنه الكبير الغائب لا الحاضر اجماعاً لا عقاره۔

قوله لأن له ولاية التصرف ثم ذكر عبارة الهداية وغيرها الى أن قال و حاصله أن المنقول مما يخشى هلاكه فلا الأب يبعه حفظاً له وبعد بيعه يصير الثمن من جنس حقه فله الانفاق منه ..... ثم ان ما ذكرهنا قول الامام وهو الاستحسان وعندهما وهو القياس أن المنقول كالعقار لا يقطع ولاية الاب بالبلوغ۔ (شامی: ۵/ ۳۶۷ زکریا، مثله قال الزيلعي وابن نجيم وغيرهما) (تبیین: ۳/ ۳۳۰ زکریا بحر: ۴/ ۳۶۱ زکریا الدر المنتقى: ۲/ ۲۰۲ کوئٹہ، مجمع الأنهر: ۲/ ۲۰۱ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

## وہ مسائل جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے -

علامہ ابن نجیم نے البحر الرائق میں ایسے سات مسائل جمع کئے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ البحر الرائق ۶/۳۵۳ زکریا

لیکن علامہ شامی نے علامہ حموی کے حوالے سے پندرہ مسائل نقل کئے ہیں پھر ان میں سے تین مسائل پر رد فرما کر مزید آٹھ مسائل کا اضافہ کیا ہے، خلاصہ یہ کہ علامہ شامی کے بقول کل بیس مسائل ایسے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے ذیل میں مختصر ان مسائل کو ذکر کیا جاتا ہے، شامی ۵/۳۳۰ زکریا

(۱) زوجہ مفقود کے بینہ کے ذریعہ نکاح ثابت کرنے کی صورت میں قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے مفتی بقول کے مطابق اسے قرض لینے کا حکم دے سکتا ہے۔ شامی ۲/۵۶۵-۵۶۶ زکریا  
(۲) جو مریض قیام سے عاجز ہو وہ مفتی بقول کے مطابق تشہد کی حالت میں ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔ شامی ۲/۴۸۶ زکریا

(۳) نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے والا بھی تشہد کی طرح ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔ شامی ۵/۳۳۰ زکریا  
(۴) اگر بائع کے پاس بیع میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو پھر اگر مراہجہ کے طور پر پہنچا چاہے تو بائع کے ذمہ یہ بتانا لازم ہے کہ میں نے اس کو صحیح سالم اتنی قیمت پر خرید اٹھا، شامی ۷/۳۶۰ زکریا  
(۵) جس شخص کو خصومت کا وکیل بنایا جائے وہ قبضہ کا وکیل نہ ہوگا۔ شامی ۸/۲۶۸ زکریا

(۶) بادشاہ تک ناحق شکایت پہنچانے والا ضامن ہوگا۔ شامی ۹/۳۰۹ زکریا  
(۷) اگر کفیل سے مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنے کی شرط ہوئی تھی تو کفیل کے ذمہ مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ وہ اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔ شامی ۷/۵۶۸ زکریا  
(۸) کپڑے کے تھان کو جب تک پورا کھول کر نہ دیکھ لیا جائے خیال رویت ساقط نہ ہوگا۔ شامی ۷/۱۵۷ زکریا

نوٹ: یہ اس زمانے کی بات تھی جب کپڑے کے ظاہر اور باطن میں فرق ہوتا تھا لیکن فی زمانہ زیادہ فرق نہیں رہتا ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر فتویٰ ہوگا یعنی کپڑے کے تھان کو اوپر سے

دیکھنا ہی کافی سمجھا جائے گا۔ (راقم)

(۹) اگر گھر خریدا گیا تو جب تک اس کا داخلی حصہ بھی نہ دیکھ لے صرف خارجی حصہ دیکھنے سے ہی اختیار ساقط نہ ہوگا، شامی ۷/۱۵۸ زکریا

(۱۰) اگر کوئی مقروض دائن کو گھٹیا کے بجائے عمدہ دراہم ادا کرے تو دائن کو اسے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ شامی ۷/۳۹۴ زکریا

(۱۱) اگر شفیع نے طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت میں ایک مہینہ تک تاخیر کی تو حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ شامی ۹/۳۳۰ زکریا

(۱۲) اگر ملقط نے لقطہ پر کئے ہوئے خرچ کو وصول کرنے کے لیے لقطہ کو اپنے پاس روک رکھا تو اسے اس کا حق ہے لیکن اس دوران لقطہ ہلاک ہو گیا تو وہ مالک سے اپنا خرچہ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ شامی ۶/۴۴۲

(۱۳) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ضرب اور حساب کی نیت سے ”انت طالق واحدۃ فی ثنّین“ کہے تو اس پر دو طلاق واقع ہوگی۔ شامی ۶/۴۷۷ زکریا

(۱۴) اگر آقا نے غلام سے کہا ”ان مت او قتلت فانّ حر“، یعنی اگر میں مر گیا یا قتل کیا گیا تو تو آزاد ہے تو وہ غلام مدبّر مطلق سمجھا جائے گا۔ شامی ۵/۴۴۹ زکریا

(۱۵) اگر کوئی شخص متعینہ مدت کے لیے گواہوں کے سامنے نکاح موقت کرے تو وقت کی شرط لغو ہو جائے گی اور اس کا نکاح درست ہو جائے گا۔ شامی ۴/۴۹۹ زکریا

(۱۶) دراہم اور دینار کا وقف عرف کے جاری ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔ شامی ۶/۵۵۶ زکریا

(۱۷) اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے بیوی سمجھ کر وطی کر لی تو اگر یہ واقعہ رات میں پیش آیا ہے تو اس کو حد نہ لگے گی اور اگر دن کا ہے تو حد لگے گی۔ شامی ۶/۳۵۸ زکریا

(۱۸) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں چیز فلاں شخص کو عاریت پر نہ دوں گا پھر بعد میں حالف نے مخلوف علیہ کے وکیل کو وہ چیز دے دی تو وہ حائث ہو جائیگا۔ شامی ۵/۶۳ زکریا

(۱۹) وقتیہ نمازیں اسی طرح جمعہ اور وتر کی نماز جن کا بدل موجود ہے ان میں وقت کے نکل جانے

کے خوف کے خوف سے تیمم کر کے فرض ادا کرنے کی اجازت ہے البتہ احوط یہ ہے کہ بعد میں اسے دہرائے۔ شامی ۴۱۳/۱ ذکر کیا

(۲۰) پانی کی نالیوں میں اگر گوبر کی لپائی کر دی جائے اور گوبر کا اثر پانی میں ظاہر نہ ہو تو امام زفرؒ کی ایک روایت کے مطابق ماء کول اللحم کا فضلہ پاک ہے اور امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا گوبر اصلاً تو نجس ہے مگر ضرورت اور عموم بلوی کے وقت اس کو پاک قرار دیا جائے گا ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھتے ہوئے متاخرین فقہاء نے محل ضرورت میں گوبر کی طہارت کا فتویٰ دیا ہے۔ شامی ۳۳۶/۱ ذکر کیا

تنبیہ: یہ بیس مسائل ہیں جن میں علامہ شامی نے امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہونے کی صراحت کی ہے لیکن ان میں مسئلہ ۴۷۳ میں فقط امام زفرؒ کا قول نہیں ہے امام ابو یوسفؒ بھی ساتھ میں ہیں لہذا یہ دونوں مسائل فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہ ہوئے۔

اسی طرح چھ نمبر کا مسئلہ بھی اس سے خارج ہے اس لیے کہ اس میں امام زفرؒ کا نہیں فقط امام محمدؒ کا اختلاف ہے..... ابن نجیمؒ نے امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں اسے ذکر کر دیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ ۲۰/۱۶ بھی فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہیں ہے، بل کہ امام محمدؒ بھی ساتھ ہی ہے لہذا یہ مسئلہ بھی امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل میں سے نہ ہوا، اسی طرح مسئلہ ۸ بھی فی زمانہ امام زفرؒ کے قول کے مطابق مفتی بہ نہیں ہے، بلکہ ظاہر الروایت کے مطابق فتویٰ ہے، خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسائل میں سے صرف چودہ مسائل امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل ہی سے رہے۔

## فهرست مراجع

- (١) بخارى شريف
- (٢) مسلم شريف
- (٣) ابوداؤد شريف
- (٤) ترمذى شريف
- (٥) فيض البارى
- (٦) معارف السنن
- (٧) العرف الشذى
- (٨) اعلاء السنن
- (٩) رالمختار على الدرالمختار
- (١٠) طحطاوى على الدر
- (١١) تقريرات رافعى
- (١٢) بدائع الصنائع
- (١٣) الهداياه للمرغينانى
- (١٤) الدرايه على الهداياه
- (١٥) نصب الرايه
- (١٦) نصب الرايه
- (١٧) فتح القدير
- (١٨) نتائج الافكار على الفتح

- (١٩) البنايه
- (٢٠) كنز الدقائق
- (٢١) تبين الحقائق
- (٢٢) حاشية الشلبى على التبيين
- (٢٣) شرح عقود رسم المفتى
- (٢٤) البحر الرائق
- (٢٥) منحة الخالق
- (٢٦) النهر الفائق
- (٢٧) ملتقى الابحر
- (٢٨) مجمع الانهر
- (٢٩) الدر المنقى
- (٣٠) ملتقى الابحر
- (٣١) تحفة الفقهاء
- (٣٢) الفقه الاسلامى وأدلة
- (٣٣) الفقه الحنفى وأدلة
- (٣٤) الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد
- (٣٥) جامع الرموز
- (٣٦) مختصر الطحاوى
- (٣٧) حاشية الطحطاوى على المراقى
- (٣٨) المختصر القدورى
- (٣٩) المعاصر على القدورى

- (٤٠) اللباب فى شرح الكتاب
- (٤١) الجوهرة النيرة
- (٤٢) شرح وقايه
- (٤٣) فتح باب العناية (شرح نقاية)
- (٤٤) الاختيار لتعليق المختار
- (٤٥) التصحيح والترجيح
- (٤٦) الموسوعة الفقهية
- (٤٧) القول الصواب فى مسائل الكتاب
- (٤٨) مختارات النوازل
- (٤٩) عقد الاستصناع وتطبيقاته المعاصرة
- (٥٠) المحيط الكبير
- (٥١) الفتاوى الهندية
- (٥٢) فتاوى قاضى خان
- (٥٣) فتاوى تاتارخانية
- (٥٤) فتاوى بزازيه
- (٥٥) خلاصة الفتاوى
- (٥٦) فتاوى نوازل
- (٥٧) الحيلة الناجزة
- (٥٨) فتاوى سراجية
- (٥٩) كفايت المفتى
- (٦٠) كتاب المسائل

- (۶۱) کتاب الفتاوی  
(۶۲) فتاوی حقانیہ  
(۶۳) محمود الفتاوی  
(۶۴) فتاوی دارالعلوم زکریا  
(۶۵) فتاوی قاسمیہ  
(۶۶) نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے  
(۶۷) جدید معاملات کے شرعی احکام  
(۶۸) عین الہدایۃ  
(۶۹) اشرف الہدایۃ  
(۷۰) اثمار الہدایۃ
-